محمّد وقيدي

بناء النظرية الفلسفية

دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة

دار الطليعة - بيروت

حسن يوسف الكويتي

بنـــاء النظـرية الفلسفية

دراسـات في الفلسفـة العربية المعـاصرة

بيروت ص . ب ١١١٨١٣
تلفون : ٣١٤٦٥٩ - ٣٠٩٤٧٠
تلكس42168 - LE INTCO 20376

الطبعة الاولى

نيسان (ابريل) ١٩٩٠

محمّد وقيدي

بناء النظرية الفلسفية

دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت

اهداء

الى ذكرى والدتي التي كانت اخلاقها الايجابية مصدراً للاشعاع في شخصيتها .

الى والدي تقديراً لروح التضحية والواجب .

الى زوجتي فاطمة وابنينا سهام وعصام رمزاً للامل في حياة كريمة .

عباس يوسف الحديثي

تقديم

صدر لنا منذ سنوات (١٩٨٥) كتاب "حوار فلسفي ، قراءات نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة" . وقد حاولنا في هذا الكتاب أن نحاور بعض الإتجاهات الفلسفية العربية ، وأن ندرس عبر ذلك الوضعية العامة للفكر الفلسفي في العالم العربي .

لكن حيث أننا لم نستطع في كتابنا السابق أن نجعل حوارنا يشمل كل التيارات الفلسفية المعاصرة في العالم العربي ، ولا أن نلم بكل مظاهر وضعية الفلسفة فيه ، فقد وعدنا في كتابنا السابق بإتمام ذلك الحوار .

كتابنا الحالي يحاول أن يفي بهذا الوعد وإن كان ذلك بكيفية لا تطابقه تماماً كما وعدنا به في كتابنا السابق . لكننا في مقابل ذلك أنجزنا دراسات أخرى عن الفكر الفلسفي العربي تدخل ضمن الإطار العام الذي نهتم به منذ سنوات والذي نريد أن نساهم به في بلورة رؤية واضحة عن الواقع الفلسفي العربي المعاصر .

كما أكدنا في كتابنا السابق ، فإن الأمر لا يتعلق هنا بدراسات تهدف الى التأريخ للفلسفة في الفكر العربي المعاصر ، وذلك لأن عملية التأريخ تقتضي شروطاً موضوعية لم يسعنا أن ننجزها في دراساتنا الحالية ، مع أننا مؤمنون بضرورتها لتشكيل نظرة واضحة عن الإتجاهات الفلسفية في العالم العربي المعاصر . فالتأريخ يقتضي البحث في النشأة والتطور والتعاقب الزمني ، كما يقتضي البحث في التأثير والتأثر والإستمرار والإنقطاع . لقد اخترنا في اللحظة الراهنة أن يكون مدخلنا لدراسة الفكر الفلسفي العربي المعاصر هو الحوار الفلسفي ، محاولين أن نتبين القيم النظرية لكل اتجاه فلسفي ، وأن نتبين اقتراحاته على ضوء الواقع الفكري والحضاري العربي المعاصر .

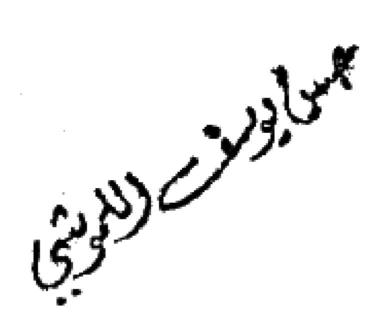
لكن عدم لجوئنا إلى التأريخ في هذه الأبحاث لا يعني أبداً أن لا علاقة لها

بهذا البعد على الإطلاق . فإننا نعتبر أن الحوار مدخل لهذه المرحلة الثانية التي نأمل أن نساهم في إنجازها إلى جانب مهتمّين آخرين بنفس هذا الموضوع .

حاولنا في كتابنا الحالي أن نركز النظر على بعض جوانب الفكر الفلسفي العربي المعاصر : البحث في اكتسابه للقيمة الشمولية ، البحث في وصفه بالإبداع أو بالإتباع ، البحث في مظاهر وشروط بناء النظرية الفلسفية ، المظاهر والشروط المنهجية والنظرية الإيديولوجية ، كما حاولنا أن ندرس المقترحات التي تقدم بها عدد من المفكرين العرب لتطوير الفكر الفلسفي العربي .

لكن ، إذا كان كتابنا الراهن لا يفي بالوعد الذي التزمنا به في كل سعته ، فإنه يحافظ على هذا الوعد قائماً . فلا تزال هناك ضرورة لدراسة ومحاورة بعض الإتجاهات الفلسفية في العالم العربي ، كالوجودية والشخصانية والجوانية والتاريخانية والعقلانية . ولا تزال هنالك أيضاً ضرورة لدراسة الكيفية التي تمثل بها الفكر الفلسفي العربي الحاضر في تاريخ الفلسفة ، والتي مارس بها كتابة هذا التاريخ . فإننا نظن أن للكيفية التي يُفهم بها تاريخ الفلسفة ويُكتب، أثرٌ على بلورة المناهج والمفاهيم . وهناك أيضاً ضرورة لدراسة علاقة الفكر الفلسفي في العالم العربي بالعلوم الإنسانية وهي العلاقة التي يمكن أن تغنيه أو تجعله أقل غنى كفكر فلسفي .

إن سعة المهمة وما تقتضيه من جهد فكري ومن زمن هو ما يسمح لنا بأن نقدم هذه الدراسات للقارىء العربي ، آملين أن يقرأها في ضوء المشروع الواسع لا في ضوء القضايا المحدودة التي تتناولها .



الفصل الأول

عقلانية العالم المعاصر

صراع القوة والعقل

- ١ -

لن يتعلق حديثنا بالبحث في العقل والعقلانية في نطاقهما الفلسفي . وذلك لأننا نريد أن نترك هذا البحث ذا الطابع التأملي التجريدي ، لكي نوجه النظر نحو العقل والعقلانية كما يبرزان من خلال شبكة النظم والعلاقات والممارسات التي تسود العالم المعاصر .

لن يتعلق بحثنا من جهة أخرى بالمقولات التي تسمح للعقل بإنتاج المعرفة ، بل أنه سيتعلق بالأفكار التي تسمح للعقل الإنساني في العالم المعاصر بأن يقبل عدداً من الوقائع والنظم والعلاقات والممارسات بوصفها أمراً معقولاً .

وإذا كانت الأحكام هي الطريق غير المباشر الذي نفذ منه الفيلسوف الألماني كنط إلى معرفة مقولات العقل ، فإن ما يقوم في المجتمع الإنساني المعاصر من نظم وعلاقات وممارسات هو طريقنا إلى معرفة الطريقة التي يفكر بها العقل الإنساني في الزمن المعاصر في قضايا الإنسان الأساسية .

إن ما نريد أن نبحث فيه هو المعنى الذي تتخذه العقلانية ضمن واقع وطموحات العالم المعاصر . سنحاول أن نبرز ما الذي يشكّل في العالم المعاصر عنصر العقلانية : هل هو الواقع القائم في المجتمع الإنساني عامة ، وفي العلاقات بين المجتمعات المختلفة ؟ هل هو على العكس من ذلك الطموح إلى تغيير هذا العالم لصالح فئات وشعوب لا توجد اليوم في مركز الصدارة أو التقدم أو الهيمنة ؟

فبين الواقع والطموح ليس هنالك دائماً جدلُ تكامـل ، بل جدل صراعٍ وتنافٍ وتناقض .

من جهة أخرى ، إن التناقضات التي سنعمل على إبرازها ليست مآزق لفكر فلسفي ، بل مآسيَ لواقع بشري . إن مطابقة العقل الكوني الإنساني في الوقت الراهن بين الواقع والمعقول ، أي إضفاء العقلانية على المعقول بدلاً من عقلنته ، قد دفعت به إلى أن يَقبل، كشيء معقول، عدداً من مظاهر الإستلاب الإنساني . لم يعد العقل ، مجسداً في الأفعال والأنظمة والعلاقات البشرية ، يسعى إلى البحث عما يحرر من الإستلاب ، بل أصبح يبرر أنواع الإستلاب الموجود . إن ضغط الواقع القائم في المجتمع الإنساني المعاصر قد دفع بالعقل إلى أن يتراجع خطوات إلى الوراء عما كان قد أعلن عنه، كغاية له، في لحظة إنبثاقه، وفي مراحل تطوره الأساسية . لم تعد غاية العقل هي الكشف عن جوانب اللامعقول في الواقع ، بل غدت هي البحث عن الصيغة التي يمكن بفضلهـا إعتبار ذلـك الواقـع مطابقـاً للمعقـول . لم تعد الغـاية هي التجـاوز والتثويـر والتغيير ، بـل أصبحت هي التبرير . وبدل أن يكون العقل الإنساني موجهاً للواقع المعاصر له أصبح خاضعاً لهذا الواقع .

إننا لا نغفل أن هنالك من الإتجاهات النظرية والفلسفية ما يبرز أن العقل الإنساني لم يتخل بصورة نهائية عن مهمته الأساسية ، وعن غاياته الصميمية التي حددها لنفسه إنطلاقاً من عصر النهضة الأوروبية على أقل تقديـر . ولكن هذه الإتجاهات النظرية لا توجد الآن في مركز القوة ، وهي لا تمثل العناصر الجوهرية المشكّلة لبنية العقل الإنساني .

مع ذلك ، فإن عدم إغفالنا لهذه الإتجاهات الفلسفية التي تـريد أن تجعـل العقل الإنساني المعاصر يسير في إتجاه الغايات التي انتدب نفسه لتحقيقها ، هو ما سيدفعنا في هذا البحث إلى التمييز بين عقلانية تضفي المعقولية على الواقع ، وبين عقلانية تسعى إلى عقلنة الواقع . سنميز بين عقلانية قد تـوصف بالـواقعية في التحليل لأنها تقبل بما هو واقع ، وبين عقلانية قد توصف بالمثالية لأن غايتها لا تتحقق إلا في تجاوز الواقع أو في تثويره .

ولكن لا بد من التصريح في بداية هذا البحث أننا لا نوجد على موقف الحياد

التام بين هذين المستويين من العقلانية ، وأن الإتجاه الفلسفي الذي نفكر ضمنه ينطلق من العقلانية المثالية بالمعنى الذي حددناه في الفقرة السابقة . وذلك لأننا نرى في هذه العقلانية المثالية ما يجعل مهمة العقل إزاء الواقع هي المبادرة ، سواء بالتحليل وكشف عناصر اللامعقول في الواقع ، من جهة ، أو ببيان الآفاق التي ينبغي أن يتطور في اتجاهها الواقع ، من جهة أخرى ، لكي يكون مطابقاً لطموح الإنسان في مطابقة ذاته وفي السيادة على كل عناصر الواقع المحيطة به سواء كانت طبيعية أو مجتمعية .

وميلنا إلى هذه العقلانية المثالية يفسره أيضاً أننا نرى فيها الفلسفة الملائمة لواقع العالم الثالث ، وهو واقع الطموح نحو تغيير النظام الإقتصادي والسياسي العالمي نحو صيغة أكثر عدالة بين دول العالم . فالعقل بالنسبة للعالم الثالث ينبغي أن يظل مصدراً للحقيقة المثالية أو للحقيقة في ذاتها . فهذا سلاح من أسلحة مواجهة الزيف . وليس على العقل في مقابل ذلك أن يقع في أسر ما يُدعى بالتحليل الواقعي . إن العالم الثالث على العموم لا يوجد في الموقع الذي يسمح له بأن يتابع العقلانية السائدة التي تطابق بين المعقول والواقع . فالإستغلال المباشر وغير المباشر الذي تخضع له شعوب العالم الثالث يُلزمها بأن تعتبر الواقع العالمي المعاصر واقعاً غير معقول ، وأن تنظر إلى العقلانية بوصفها رفضاً لهذا الواقع ، لا تبنياً له . إن العقلانية المثالية تسمو على الواقع ، ومع ذلك فهي أكثر ما في الواقع الراهن ملاءمة لطموحات شعوب القسط الأكبر من المعمور .

كل الفلسفات التي سعت إلى أن تكون تغييراً للواقع على صعيدها الخاص كنظرية تندرج لدينا ضمن هذه العقلانية التي نتحدث عنها ، سواء كان التصنيف التقليدي للفلسفات يدعوها مادية . أو مثالية . فإن المثالية بالمعنى الذي نحدده هنا تشمل كل الفلسفات التي أبدت إرادة في تثوير الواقع ، تلك التي لم تكن تبحث عن إضفاء المعقولية على ما هو واقع قائم .

- ٢ -

هل يهدف العقل إلى بلوغ الحقيقة ؟ لا غنى لنا جواباً عن هذا السؤال ، وفي

الإطار الذي نحن بصدده ، عن التمييز بين عقل نما في ظل القوة فامتلكته فأصبح لا يبتغي من الحقيقة إلا ما يؤكد القوة التي أَسرَتْهُ ، وبين عقل ليست وراءه قوة أو فقدَ القوة التي كانت دعامته في أقل تقدير . إننا نميز في الوقت الراهن بين العقل الذي فرضت عليه القوة مقولاتها فكيّفت نظرته إلى الحقيقة وأصبح ينظر إلى الواقع بمقولات القوة فلا يصف بالحق إلا ما يتلاءم معها ، وبين عقل لا يزال متشبثاً بمقولاته الذاتية محاولاً أن يجعل من الحقيقة ما تحكم به هذه المقولات على أنه كذلك ، ومحاولاً في الوقت ذاته أن يثوّر من مظاهر الواقع ما يبدو له في مظهر الزيف النظري أو الأخلاقي . إن القوة التي استحالت إلى مقولات للعقل تصبح حاجزاً أمامه لإدراك الحقيقة . أما العقل الذي لم تسكنه بعد مقولات القوة فإنه يملك في مقابل ذلك الفرصة نحو الإتجاه إلى إدراك حقيقة الأشياء والظواهر والنظم والعلاقات كما هي في ذاتها .

وبين هذين المستويين من العقل ليس هنالك جدل تساكن وتكامل ، بل جدل تنافٍ وصراع .

يلزمنا الآن في هذه المرحلة من بحثنا أن نوضح ما نقصده بالقوة وبالعقل الذي امتلكته القوة . ولأجل هذا فإننا نقترح العودة بإيجاز إلى الخطوط العامة للتطور الإنساني منذ عصر النهضة الأوروبية . ذلك لأننا نرى أن التطورات التي عرفها المجتمع الإنساني منذ ذلك الحين لم تتوقف بعد ، وأنها ما يشكل معطيات أساسية في عالمنا المعاصر . كما أننا نرى ، من جهة أخرى ، أن ما حدث منذ ذلك الوقت في التاريخ البشري ، وعلى أصعدة كثيرة ، لم يسبق له مثيل في تاريخ الإنسانية . وهذا معناه، لدينا، أننا لا نستطيع مقارنة معطيات المجتمع الإنساني المعاصر بأية فترة سابقة في التاريخ . إن التاريخ ، مجسداً في عالمنا المعاصر ، لم يكرر ذاته فعلاً . لقد عرف العالم ، منذ عصر النهضة الأوروبية ، تغيرات لم يسبق لها نظير .

لقد كان من الحتمي بالنسبة لعدد من التغيرات التي عرفتها البنيات المجتمعية والسياسية للمجتمعات الأوروبية ، أن يقع تغير على الصعيد الفكري . فالواقع ذاته بتغيراته وصراعاته لا تُعرَفُ حقيقته بالنسبة للناس إلا عندما يعبر عن ذاته على الصعيد الإيديولوجي . ولذلك فإننا نعتبر أن الثورة الفكرية التي قامت في أوروبا في

بداية عصر نهضتها ، والتي تمثلت في الثورة العلمية من جهة وفي بعض التيارات الفلسفية العقلانية والتجريبية من جهة أخرى ، كانت ، في الوقت ذاته ، إستجابةً لشروط التغير التي وقعت قبلها ، ودفعاً بهذه التغيرات إلى أمام .

في هذه الفترة الأولى لعب العقل دوراً كبيراً ، وكان له دور المبادرة . لقد كان رواد الفكر في هذه المرحلة ، بصورة مباشرة حيناً أو غير مباشرة أحياناً ، هم رواد التغيرات المجتمعية والسياسية .

في هذه الفترة الأولى من النهضة الأوروبية الحديثة ، حيث كانت للعقل المبادرة في علاقته بالواقع ، تطورت جملة من الأفكار والمفاهيم التي تتعلق بعقلنة التنظيم المجتمعي . لقد عاد العقل إلى مفاهيم الحرية والديمقراطية والعدالة لبنائها بناءً جديداً ، كما ظهرت في هذه الفترة ذاتها أفكار إشتراكية . كان العقل الإنساني في هذه الفترة مبادراً في طلب تحرر الإنسان على جميع الأصعدة : التحرر مجتمعياً من جميع القيود التي تراكمت في العصور السالفة ، التحرر من الأشكال العتيقة للنظم السياسية ، التحرر إقتصادياً من أنماط الإنتاج العتيقة ومن وسائل الإنتاج المرتبطة بها ، تحرر العقل ذاته من قيوده المتمثلة في الأنساق المنطقية أو في الأفكار الفلسفية والسياسية واللاهوتية ، أو في النظريات العلمية القديمة التي لم تكن قائمة على أساس ملاحظات وتجارب علمية دقيقة . لم تعد هذه الأنساق والأفكار والنظريات تتسع لكل القضايا التي كان العقل الإنساني يريد حينئذ أن يفتتح التفكير فيها أو أن يعيد بناء أساسها النظري على الأقل .

كان العقل الإنساني في هذه الفترة الأولى من عصر النهضة يعيد بناء القضايا التي تتعلق بتحرر الإنسان في كل أبعاده ، والتي تتعلق بتحرر الإنسان من كل أنواع الإستلاب التي تراكمت في العصور السالفة . ومن بين مظاهر الإستلاب التي سعى العقل إلى تحرير الإنسان منها ، إستلاب العقل ذاته الذي كان من مطالبه تحرره هو ذاته ، أي أنه كان يطلب الحق في أن يفكر في قضايا لم تكن الأطر النظرية والإيديولوجية السالفة تسمح له بالتفكير فيها ، أو توجه تفكيره فيها وجهة معينة محددة .

أن أسماء المفكرين الذين ساهموا في أعطاء العقل دور الريادة والمبادرة كثيرة لا يسعنا هنا ذكرها جميعاً ، ومع ذلك فإننا نكتفي هنا بأن نذكر في ميدان العلم أسماء

مثل غاليليو ، وداڤنشي ، وكيلر ، وكوبرنيك، ونيوتن . فعلى أيدي هؤلاء أُسِّسَ كثيرٌ من النظريات التي كانت دعامة للعلم المعَرَّف الآن بالكلاسيكي . ونكتفي في ميدان الفلسفة بذكر كل من ديكارت ، وجون لوك ، وهيوم ، وكنط ، وهيغل وماركس . الإختلافات بين هؤلاء الفلاسفة واضحة ، بل هي ذاهبة إلى حد التناقض ، ومع ذلك فإنه لا يمكننا أن ننكر أنهم ساهموا جميعاً كل بطريقته في محاولة إعطائنا تصوراً عقلانياً عن الكون والإنسان ، وفي كونهم قد حاولوا أن يعطوا للعقل حق التفكير في كل القضايا التي تتعلق بالإنسان دون الخضوع لأي قيد مسبق ، وساهموا أيضاً في هدم تصورات قدسية سادت لمدى قرون طويلة قبلهم . ويمكننا أن نذكر في ميدان التفكير الأخلاقي والسياسي مفكرين مثل جون لوك ، وجان جاك روسو ، ومونتيسكيو ، وڤولتير . . الخ . لقد أعاد هؤلاء وغيرهم النظر في قواعد النظام الأخلاقي والمجتمعي واقترحوا تصورات جديدة للمجتمع المدني .

كل هذه التطورات جعلت العقل المتخذ لموقف المبادرة يلعب أدواراً إيجابية في بناء كل مظاهر القوة بالمجتمع الإنساني : قوة النظام المجتمعي الذي بدأ يتجه تدريجياً نحو إقامة العلاقات بين الناس في المجتمع المدني على أساس مبادىء أكثر عدالة ، قوة العلم والمعرفة التي منحت الإنسان أكثر من أي وقت مضى كمّاً من المعارف حول الكون وحول ذاته لم يسبق له مثيل وهيأته بذلك للمزيد من السيادة على الظواهر الكونية ، قوة التقنية التي هيأت المعرفة الحاصلة للإنسان لأن تنفذ بصورة أكثر تجذراً في الحياة اليومية للإنسان وتمكّن من إحداث تغيرات كيفية في هذه الحياة ، قوة الصناعة التي هيأت للإنسان وسائل السيادة على الطبيعة ووسائل تطوير حياته اليومية ، كما مكّنت بالتدريج من المساعدة في تطوير نظام المجتمع ذاته .

كل مجتمع حاضر في الواقع يسعى إلى اكتساب هذه المظاهر من القوة أو إلى المزيد منها ، فهي في الوقت ذاته مظاهر تقدم المجتمع الإنساني . ومن أجل ذلك فقد ظلت الفترة التي حصلت فيها هذه المظاهر من القوة، للمجتمع الأوروبي، الفترة المثال . ولذلك أيضاً فإن كل فترة لبناء المجتمع الإنساني في بقاع أخرى على أساس جديد قد تدعى بعصر النهضة كما هو الشأن في العالم العربي في نهضته الحديثة ، ولذلك أيضاً فإن الحركات والإتجاهات الفلسفية التي تطالب بالتغيير وتسعى إلى

تحقيقه تكون عقلانية في اتجاهها النظري ، ويكون للعقل فيها دور المبادرة في الواقع . كل تصور للنهضة في الوقت الحاضر يستعيد هذه الفترة باعتبارها منطلقاً للحضارة الحالية . وكل تصور راهن للعقلانية يستعيد صورة المذاهب التي سادت في هذه الفترة لأنه يجد فيها الخطاطات الأساسية لكل موقف عقلاني ، وكل تصور لمبادىء الحرية والديمقراطية والعدالة يعود إلى هذه الفترة ليحاور ذاته من خلالها . لقد غدت هذه الفترة ، ولكونها منطلقاً للحضارة الراهنة ، بمثابة النموذج .

إن فترة النهضة هي ما وصل إلى قمته في نهاية القرن الثامن عشر متمثلاً في ثورة سياسية هي الثورة الفرنسية التي قامت على مبادىء لا يمكن للعقل إلا أن يقبلها كأساس للتعامل المجتمعي والسياسي والأخلاقي : الحرية والمساواة والإخاء . ولكن الثورة الفرنسية ستحمل في ذاتها تناقضات . فهي بداية جديدة بقدر ما هي نهاية لتطورات سابقة لها . إنها تمثل من جهة أولى مرحلة أعلى من التطور في سلسلة مظاهر القوة المجتمعية التي لعب العقل دوراً إيجابياً في بنائها وتدعيمها : إنها تجسيد في صورة نظام سياسي للمجتمع يقوم على مبادىء تتوافق مع العقل ، ويمكن أن يكون منطلقاً لما يسعى العقل إلى تحقيقه من تطوير للمعرفة ومن استخدام هذه المعرفة للمزيد من سيادة الإنسان على الظواهر الكونية وعلى الظواهر المجتمعية السياسية على السواء . ولكن الثورة الفرنسية من جهة أخرى ، وإلى جانبها الثورة الصناعية ، ستكون منطلقاً لمرحلة أخرى من جدل العلاقة بين العقل والقوة ، فالقوة بكل مظاهرها التي ذكرناها ستكف عن أن تكون مجرد تطورات يرسم خط سيرها العقل حسب مبادئه وأهدافه ، بل ستصبح واقعاً يستقل عن مبادىء العقل شيئاً فشيئاً ، لا ليصبح مجرد واقع مستقل في تطوره عن العقل فحسب ، بل ليصبح الواقع الذي يفرض قوانينه على العقل .

لن يمضي نصف قرن على الثورة الفرنسية التي أقامت نظاماً سياسياً يتوافق مبدئياً مع متطلبات العقل ، حتى تبدأ تطورات معاكسة يبدو أن تطور العالم قد صار فيها منذ ذلك الوقت تبعاً لمنطق القوة لا لمنطق العقل . ففي هذه المرحلة الجديدة سيسير العالم في تطوره وفقاً لمطالب القوة : فالتطور الإقتصادي ، والتطور الصناعي والتكنولوجي قد اقتضى حاجات جديدة من أسواق لتصريف منتجات الصناعة المتطورة ، ومزيداً من المواد الخام لتطوير الصناعة وضمان إستمرارها .

أدى هذا كله إلى بعض الظواهر التي يمكن إعتبارها إيجابية مع تحفظ : فقد شجع الوضع الجديد، الذي كان من مطلبه إكتشاف أسواق جديدة، على الإكتشافات الجغرافية ، واكتشفت عوالم جديدة خارج القارة الأوروبية التي كانت المصدر الأول للنهضة . إمتدت النهضة إلى العوالم الجديدة في القارة الأميركية ، وإن كانت الدول الجديدة التي قامت في هذه القارة الجديدة قد تأسست بناءً على قمع المجموعات البشرية التي كانت موجودة أصلاً في هذا العالم " الجديد الذي تم اكتشافه " في عصر النهضة الأوروبية .

إن أكثر العواقب تناقضاً مع المبادىء التي أسست عليها النهضة الأوروبية هي ظاهرة الإستعمار . فالإحتياج إلى أسواق لتوسيع إستهلاك مواد الصناعة ، والإحتياج إلى مواد خام من أجل إستمرارها ، قد أديا إلى التفكير في الهيمنة على المجتمعات الأخرى خارج أوروبا ، وخاصة في كل من أفريقيا وآسيا حيث توجد مجتمعات كانت حينئذ في مرحلة متخلفة من نموها ، أو حيث كانت توجد مجتمعات إنهارت بها حضارات قديمة أو سابقة مباشرة للحضارة الأوروبية . وقد اتخذت هذه الهيمنة صورة الشمولية بحيث انطلقت من الإحتلال العسكري ، إلى التحكم في النظام السياسي ، ثم إلى الإستغلال الإقتصادي عن طريق توجيه إنتاج البلاد الأخرى التوجيه الذي يخدم مصالح التقدم الذي كانت أوروبا أولاً ، ثم أميركا الشمالية بعد ذلك ، تسعى إلى تحقيقه .

فعن طريق ظاهرة الإستعمار ، تحقق الإنفصال التدريجي بين العقل والقوة ، لم تعد القوة تقدماً في النظام السياسي والمجتمعي ، وفي تسخير التقدم التكنولوجي لصالح الإنسان في حياته اليومية ، بل أصبحت تحقيقاً لذلك عبر إستغلال طرف آخر والتحكم في مصيره . ولم يعد للمبادىء التي قامت عليها الثورة العلمية والمجتمعية المعاصرة معنى موضوعي . وإننا إذ نركز هنا على التناقضات التي برزت في العلاقة بين العالم الأوروبي الذي يوجد في نهضة مستمرة وبين ما هو غير أوروبي بصفة عامة ، نعرف أننا نغفل نسبياً التركيز في نفس الوقت على التناقضات الداخلية للمجتمع الأوروبي الناهض . ولكن هذا الإغفال لا ينقص من القيمة الموضوعية للأفكار التي نريد هنا التعبير عنها . فعبر التناقضات الداخلية للمجتمع الأوروبي ، من حيث عدم وفاء المجتمع الذي أُسِسَ بفضل الثورة المجتمعية

والسياسية للمبادىء التي قام عليها في الأصل ، وعبر التناقضات الخارجية مع هذه المبادىء ، من حيث بناء علاقة أوروبا مع ما هو خارجها على أساس الإستغلال ، بدأ العقل يعرف وضعية جديدة : لم يعد العقل قادراً على بناء القوة الإيجابية التي تعني في مضمونها التقدم والتحرر المجتمعيين للإنسان ، بل صار خاضعاً للقوة التي تبني ذاتها في استقلال عنه وأصبح دوره تبريرياً إزاء الواقع الناتج عن القوة . هذا في الواقع هو ما دعوناه بالعقل الذي إمتلكته القوة . وهذا هو العقل الذي تستمر على أساسه العقلانية المعاصرة ، وخاصة حين يكون منطلق تفكيرها النظام السياسي والأخلاقي للمجتمع من جهة ، والعلاقات بين المجتمعات الإنسانية عامةً من جهة أخرى . ولا نستطيع أن نتعرف موضوعياً على الفرق بين العقل الذي ساهم في بناء القوة وبين العقل الذي أصبح أسيراً لمنطق القوة إلا إذا استطعنا أن نقف على تناقضات العقل المعاصر في صورة بعض القضايا التي تشكل مضمون ما يؤمن به العقل وما يفكر من خلاله .

- ٣ -

إن الفرضية التي ننطلق منها ترى أن الحديث عن العقلانية وإتخاذها نموذجاً يرجع في الغالب إلى العقلانية التي نمت في عصر النهضة ، تلك التي كان فيها للعقل دور المبادرة ، والتي كانت الأساس، في المبادىء التي شكل تجسيدها مظاهر القوة في المجتمع الحديث والمعاصر . ولكن ، غالباً ، ما يغفل الحديث عن العقلانية أن يأخذ بعين الإعتبار التناقضات التي تراكمت والتي جعلت للعقل دوراً جديداً يتوقف عند التبرير ، ويقبل من الوقائع والأحداث ما يتنافى مع المبادىء الأصلية التي انطلق منها . هذا التناقض هو الذي سنحاول إبرازه من خلال عدد من القضايا .

إن أولى القضايا الدالة على تناقض العقلانية المعاصرة هي استمرار قبول واقع التخلف من جهات غالبة من العالم .

فالتخلف كما يُفكر فيه من طرف العقل الكوني (الأفكار التي لها السيادة عالمياً) ليس واقعاً ينبغي العمل على تجاوزه ، بل واقعاً من الضروري إستمراره .

إن التخلف ضرورة من ضرورات التقدم الراهن . وهـذا لأننا إذا تتبعنـا بفكر فاحص المراحل التي مر منها العالم الأوروبي ، ثم الغربي عامة ، لكي يصل إلى التقدم الراهن ، فسنجـد أن التقدم والتخلف الحـاليين قـد حصلا تبعـاً لنفس السيرورة . بتعبير آخر إن كلا من النمو والتخلف الحاليين هو نتيجة للآخر .

إن التخلف كما نحدده اليوم بخصائصه ومظاهره ناتج عن النمو الذي تحقق في الدول المتقدمة . وذلك لأن تدخل الإستعمار في إعادة بناء البنيات الإقتصادية والمجتمعية والسياسية في ضوء مصالحه وسيادته هو الأمر الذي جعل من بنيات المجتمعات المتخلفة ما هي عليه الآن . إن مما أدت إليه ظاهرة الإستعمار أنها عاقت النمو الطبيعي للبنيات العتيقة للمجتمعات المتخلفة اليـوم . لقد أرغمت هـذه المجتمعات خلال فترة الإستعمار التقليدي على أن تتخذ مساراً معيناً في تطورها . وإن ما هي عليه الآن تطور لم يحدث لخدمة نموها الذاتي ، بل لخدمة نمو هو الذي سيصبح بعد ذلك نموذجها الذي تسعى إليه وتبني الخطط على قياسه ، ولكن دون أن تصل إليه .

وإن النمو من جهة أخرى نتيجة للتخلف . ذلـك أن استغلال الإستعـمار للإمكانيات المادية للبلدان الأخرى هو الأمر الذي دفع بتلك الفروق إلى أن تزداد بالعجلة التي عرفتها منذ قرن ، وأن تصبح بالتالي الهوّة التي تفصل العالم المتقدم عن العالم المتخلف .

إن النمو الحالي قد بُني على أساس استخدام القوة والتدخل في المجتمعات الأخرى بصورة عنيفة تمثلت في ظاهرة الإستعمار ، وهذا النمو يعني ذاته من حيث هو كذلك . ولذلك فإن النمو الحالي لا يرى من سبيل لاستمراره إلا باستمرار الشروط التي انتجته .

إن تناقض النمو الحالي في الدول المتقدمة يكمن في التناقض بين منطلقاتـه المبدئية الأولية ، وبين الأسس المادية التي يقوم عليها في الوقت الراهن . فبينما كان التقدم في معناه الإيجابي الذي حدده العقل في المرحلة التي كان فيها ناقداً للفترات السابقة يعني تحرر المجتمع الإنساني عامة من كل القيـود التي كانت تحـول بين الإنسان بصفة عامة وبين مطابقته لذاته ، فإن التقدم كما انتهى إليه واقعه في الوقت الحاضر إنما يتم بناء على تحرر جزء من الإنسانية على حساب جزء آخر . لم تعد

المقولة السياسية والمجتمعية للعقل هي التحرر الإنساني الشامل ، بل إن الإنسان الأوروبي والغربي بصفة عامة لا ينظر إلى التحرر بوصفه واقعاً معقولاً إلا من حيث استغلال طرف آخر وسلبه مظاهر حريته . لقد أصبح للحرية معنى متناقضاً ، من حيث أنه أصبح يعني التحرر بالنسبة لطرف والخضوع للإستغلال بالنسبة لطرف آخر .

لقد عمل العقل على أن يحدد التصورات والمبادىء التي تضمن قوة المجتمع الإنساني ، كما ساهم بفضل اكتشافاته العلمية والتقنية في إضفاء عدد من مظاهر القوة على هذا المجتمع . لقد كان العقل في هذه الفترة الأولى يؤسس مبادىء تفكير شمولي وإنساني . وإن معاني الحرية والإخاء والمساواة التي طرحت في هذه الفترة قد طبعت بالطابع الشمولي . ولكن حين تمت القوة واستقلت عن توجيه العقل لها وأصبحت تملي قوانينها على العقل صارت المعاني السالفة الذكر تعكس خضوع العقل وانفصاله عن مبادئه . ولم تعد العقلانية متصفة بهذه الصفة لاتفاقها مع مبادىء العقل ، بل أصبح العقل يقبل الواقع الناجم عن القوة بوصفه معقولاً حتى وإن بدا هذا الواقع غير معقول من وجهة نظر العقل ذاته .

وهناك في الواقع أمثلة نستطيع أن نتبين من خلالها الكيفية التي يبدو بها التخلف ضرورياً بالنسبة للنمو الحالي . هناك حالات تبرز لنا أن محاولات الخروج من التخلف تُشعر النمو الحالي بحقيقته .

نقدم مسألة الطاقة مثالاً . فكلما بدا أن الدول المتخلفة التي تملك مع ذلك المواد الطاقوية ، تريد أن تتصرف في هذه المواد تبعاً لتحررها من التبعية المفروضة عليها ، إلا وتبدو مع ذلك حقيقة النمو من خلال المواقف التي تبديها الدول النامية ضداً على كل إرادة للتحرر من هيمنتها . إن النمو الحالي يبدو عندئذٍ لا على أنه نتيجة لعلاقة هيمنة تمت في الماضي فحسب ، بل على أنه في حاضره نتيجة لاستمرار تلك العلاقة بصور متعددة . هذا هو الذي يفسر لنا لجوء الدول الكبرى الغربية إلى التهديد بالعودة إلى التدخل العسكري المباشر لحماية " التوازن " في الوضع العالمي .

وهناك مثال آخر ذو دلالة أخرى هو الموقف الذي تقفه الدول المتقدمة من المشاريع التي تهدف إلى النمو الثقافي بالبلدان المتخلفة . فحيثما دعت منظمة الأمم

المتحـدة للتربية والثقـافة والعلوم إلى بلورة بـرامج جـدية عـلى الصعيد العـالمي للمساعدة في محو الأمية في البلدان المتخلفة امتنعت الدول الكبرى عن مساعدة هذه البرامج أو تحايلت ، على الأقل ، لعدم المساهمة في تمويلها وإنجازها .

إن التخلف يبدو واقعاً معقولاً وضرورياً . وإذا بدا لنا أن الأمر غير ذلك من وجهة نظر العقل ، فعلينا أن نعلم أن هذا من تناقضات العقلانية المعاصرة .

- ٤ -

القضية الفلسطينية نموذج آخر للقضايا التي يفكر فيها العقل المعاصر ضمن جدلٍ بين العقل والقوة تكون فيه القيمة الأساسية للقوة . ليس الغرض هنا أن نقدم عرضاً تاريخياً عن هذه القضية ، فهذا ما تقوم به نيابة عنا دراسات أخرى متعددة ، بل الهدف أن نبرز الكيفية التي يجد فيها العقل نفسه في تناقض عندما يفكر في هذه القضية وينتدب نفسه لإعطائها حلاً عادلاً . إن القضية الفلسطينية من أكثر القضايا دلالة على الطابع العام لعصرنا وعلى تناقضاته . إن هذه القضية تدل أكثر من غيرها على التناقض بين العقل والواقع ، وعلى موقف الحيرة والتردد الذي يوجه تفكير العقل الإنساني في القضايا الأساسية لعصرنا : هل العقل هو ما ينبغي أن يتجه صوب الواقع باعتباره شيئاً معقولاً ، بحيث تكون مهمة العقل أن يبرز الكيفية التي يكون بها الواقع حقيقة ؟ هل ينبغي أن يكون الإتجاه على العكس من ذلك هو محاولة العقل إضفاء المعقولية على الواقع وإرغامه على الإتجاه نحوه ؟ بتعبير آخر : هل يكون عـلى العقل أن يكتفي بـالتعبير عن معقـولية قـائمة في الواقع ، أم أن يضفي المعقولية على الواقع باعتبارها غير قائمة فيه ؟

لنترجم هذه التعبيرات ذات المظهر المجرد إلى وقائع تتعلق بالقضية الفلسطينية موضع تحليلنا هنا .

إن جوهر القضية الفلسطينية يكمن في حرمان شعب بأكمله من موطنه . ولا حل عادل لهذه القضية ، في الواقع ، إلا برجوع الفلسطينيين إلى وطنهم وقيـام الدولة الفلسطينية فيه . والعادل والمعقول متطابقان .

غير أن طريقة تفكير العقل المعاصر في قضايا الإنسـان الأساسيـة تجعله في

تناقض إزاء هذه القضية ، إنه وفقاً لمسلكه العام يحاول أن يبرر ما هو قائم أكثر مما يحاول البحث عن حل عادل ومعقول . إن العقل بصدد هذه القضية كما بصدد غيرها يقبل ما فُرض بالقوة على أساس أنه معقول .

يمكننا أن نقف على هذه الحقيقة من الوقائع التالية : إن دولة إسرائيل التي تُعتبر اليوم واقعاً لا مفر من الإعتراف بمعقوليته من طرف الكثيرين ، قد قامت على أساس القوة . إن الدول الإستعمارية الكبرى هي التي ساهمت في قيام هذه الدولة بإمداد اليهود الصهاينة بكل المساعدات ، بما في ذلك المساعدات العسكرية التي جعلتهم قوة قادرة على إخراج أهل الوطن من وطنهم . وفي كل حين تَهددَ فيه وجود هذه الدولة كانت الدول الكبرى تمدها من جديد بالإمكانات والمساعدات المتنوعة التي تضمن استمرارها وتحميها من كل خطر يهدد وجودها . هناك تناقضات عدة ، ليس هذا مجال ذكرها ، هي التي دفعت بالدول الغربية الكبرى إلى المساهمة في إقامة دولة إسرائيل والعمل باستمرار على دعم وجودها . المهم بالنسبة لموضوعنا هو أن نثبت أن دولة إسرائيل ليست بالواقع المعقول ، بل هي الواقع الذي فُرض بواسطة القوة . ومع ذلك فإن الطريقة التي بها يفكر المجتمع الدولي اليوم في القضية الفلسطينية تظهر لنا ميلاً نحو اعتبار هذا الواقع المفروض عن طريق القوة أمراً معقولاً .

من مظاهر هذا الموقف قبول إسرائيل في عدد من المنظمات الدولية، أعلاها مرتبة وأكثرها قيمة الأمم المتحدة . إن هذا يعني اعترافاً من المجتمع الدولي المعاصر بهذا الكيان الذي قام على أساس من استخدام القوة وفرض ذاته بواسطتها . وكل محاولة لإصدار قرار أممي بإرجاع الأمور إلى نصابها وإزالة ما كانت القوة أساساً لقيامه تبدو أمراً غير معقول ، وغير مطابق للمعقولية الراهنة للعلاقات الدولية . وعلى العكس من ذلك فإن كل قرار يضمن استمرار هذا الكيان المصطنع يلقى التأييد من عدد كبير من الدول، باعتباره ضماناً للسلم وللأمن الدوليين. وحتى قبول تمثيلية من درجة ملاحظ للفلسطينيين لا تحل هذا الأمر لأنها لا تُقبل في نهاية التحليل إلا في إطار حلول « واقعية » تُبقي على الكيان المصطنع الذي قام بالقوة . إن سلوك المجتمع الدولي المعاصر من خلال منظمته الأساسية يُبرز بصدد القضية الفلسطينية أنَّ العلاقة قد قُلبت بين المعقول واللامعقول العقليين . لقد

غدا الواقع المفروض بـالقوة هـو المعقول العقـلي ذاته حتى وإن نـاقض مبادىء العقل . تلزم المعادلة الراهنة العقل بأن يكيف مبادئه مع الواقع . ومعنى هذا أن العقل (من خلال مضمون القرارات الدولية) لم تعد له المبادرة إزاء الواقع ، وأن تغيير الواقع وإضفاء المعقولية عليه لم يعد أمراً مطلوباً .

هذا القلب في العلاقة بين اللامعقول والمعقول يبدو في صورة أخرى واضحة في موقف كثير من البلدان التي كان من المفروض حسب واقعها أو حسب مبادئها أن تكون نصيراً لما هو مطابق للعقل : عودة الشعب الذي سُلب وطنه إلى هذا الوطن . إن كثيراً من الشعوب قد عانت من الهيمنة الإستعمارية ، ومنها الشعوب العربية التي تعد فلسطين جزءاً منها ، والإستيطان الإسرائيلي لأرض فلسطين هو الظاهرة الإستعمارية ذاتها في مداها الأقصى . وكان من المفروض نظراً لما قاسته هذه الشعوب من الإستعمار أن تكون غداة استقلالاتها نصيراً لإسترداد الفلسـطينيين لأرضهم . غير أن الإستقلال الذي حصلت عليه هذه البلاد لم يكن يعني نهاية الهيمنة بكل أشكالها . ولذلك فإن هذه الإستقلالات التي أدمجت تلك البلدان في المجتمع الدولي المعاصر ، قد أدت بها بالتدريج إلى التشبع بالقوانين الأساسية لهذا المجتمع والإيمان بأن ما فُرض بواسطة القوة يعادل الحق ، وأن كل فكرة عـدا ذلك تخرج عن إطار الحقيقة والتحليل الواقعي للأمور . هذه النظرة تسود اليوم بين عدد من دول أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، بل وأكثر تناقضاً من ذلك بـين البلاد العربية . لقد أصبح اللامعقول ، لمجرد كونه واقعاً قوياً فقط ، هو ذاتهُ المعقول الذي ينبغي أن يتجه العقل إلى إدراكه . ولقد غدا كل إدراك للمعقول الحقيقي الذي فيه تجاوز للحالة الراهنة ، يبدو بمثابة الحل الخيالي أو المثالي .

إن طرفاً واحداً فقط هو الذي يكاد يوجد وحده على موقف عدم المطابقة بين الواقع والمعقول بصدد هذه القضية : إنه الطرف الفلسطيني . فالفلسطيني المشرد في المخيمات الموزعة في جهات متعددة ، والذي تعرض للطرد مرات متعددة تبعاً لشروط وجوده أو لشروط التوافقات الدولية عامة والعربية خاصة ، والفلسطيني الذي يحارب الكيان الإسرائيلي لا يمكنه أن يؤمن مع الآخرين بأن الـواقع هـو المعقول . إنه وحده في الموقع الأكثر موضوعية لكي يدرك أن الواقع غير متصف بالمعقولية ، وأن المعقولية شيء ينبغي إضفاؤه على الواقع بواسطة وسائل شتى منها

النضال المباشر الذي يخوضه . ذلك لأن الشخص الفلسطيني لا يجد لذاته مكاناً ولا يتعرف هويته إلا عبر تجاوز اللامعقول في الواقع الحاضر وإضفاء المعقولية عليه . وبينما تقف جميع الحلول الأخرى وباسم العقلانية ذاتها على البحث عما يضمن حلاً يدعم ما هو قائم ، فإن الفلسطيني باسم العقلانية ذاتها يبحث عن الوسائل التي تمكنه من تغيير الواقع من وضعه اللامعقول إلى وضعه المعقول . يكاد الفلسطيني يكون وحده من يسعى إلى إعادة العلاقة اللامعقول والمعقول إلى وضعها الطبيعي . يكاد الفلسطيني أن يكون وحده من يدرك أن الحقيقة لا تكمن في خضوع العقل لما تأسس عن طريق القوة . إن الحقيقة تكمن في التعالي على هذا الواقع ، وفي التشبث بالمبادىء الداعية إلى تغييره .

وإذا كنا نجعل الفلسطيني الطرف الوحيد المُدرك لحقيقة المشكل ، فلأنه حتى البلاد التي ورثت عن القرن التاسع عشر المبادىء والنظريات الأكثر ثورية فيه ، لم تستطع النجاة من الوقوع في فخ المعادلة بين الحق وبين ما أسسته القوة . وهي بدورها أيضاً ورغماً عن الثورية المعلنة لمبادئها ، تعتبر أن الحق هو ما يضمن سلاماً وأمناً دوليين يتضمنان استمرار كيان الدولة التي بنيت على أساس طرد وتشريد لمن كانوا سكان البلاد الأصليين .

إن مأساة القضية الفلسطينية ، ومأساة العالم المعاصر من خلالها ، إن أكثر الحلول المقترحة لها إنما تريد تدعيم ما هو قائم ، وهو الأمر الذي سيؤدي إلى استمرار قيام هذه القضية بوصفها أحد الإشكالات الأساسية لعالمنا المعاصر . إن الفلسطيني وحده يوجد في الوضعية الأكثر جذرية لمعاينة هذا المشكل ، ولا يمكن أن نسير نحو حل حقيقي للمشكل إلا إذا أصبحت نظرته هي النظرة السائدة .

- ٥ -

بما أننا لا نقصد ، كما أسلفنا ذلك ، أن نقدم عرضاً تاريخياً عن القضايا التي نتناولها ، فإننا سنعرض بإيجاز لقضية أساسية أخرى من قضايا العالم المعاصر هي قضية الميز العنصري . إن سلوك العالم المعاصر إزاء هذه القضية يدل مرة أخرى على أن القوة هي المحرك الأساسي لجدل القوة والعقل . فالمنطق الذي نستطيع أن

نستنتجه من قرارات ومواقف دول العالم هو أن استمرار الميز العنصري ضروري وأن دولة الميز العنصري حق ينبغي على العقل الإنساني أن يكيف مبادئه وفقاً له .

في نفس الفترة التي كانت دولة إسرائيل قد قامت بها بناء على طرد الفلسطينيين كانت هنالك دولة أخرى تقوم بناءً على مبدأ مماثل : إحالة سكان البلد الأصليين وهم السود إلى سكان لا يملكون حق المواطنة الذي يكون للمستوطنين البيض وحدهم . وقد قامت هذه الدولة في تنظيمها السياسي وفي القوانين المنظمة لحياتها المجتمعية على أساس من هذا التمييز في الصفة البشرية بين ذوي البشرة البيضاء وذوي البشرة السوداء .

بالرغم من أن الفكر الإنساني كان قد تجاوز في وقت سابق مع مفكر قديم مثل ابن خلدون هذه القضية ، حيث يفسر ابن خلدون اختلاف لون البشرة بإرجاعه إلى عوامل جغرافية ، وبالرغم من الكتابات المعاصرة العديدة ، من أمريكا وأوروبا وأفريقيا ، التي حاولت أن تسقط كل الدلائل التي يستند إليها هذا التمييز العنصري ، فإن سلوك العالم ، متمثلاً في دوله الكبرى وفي منظماته الدولية الأساسية ، يُظهر ميلاً إلى قبول ما فُرض على أساس القوة على أنه الحق .

في الواقع إن دولة الميز العنصري في جنوب أفريقيا قد كانت إحدى عواقب ظاهرة الإستعمار ، أي ظاهرة التدخل العنيف في المجتمعات غير الأوروبية وبنائها على أساس جديد . إن هذه الدولة قد فُرضت منذ البداية بفضل تدخل القوة الإستعمارية . وقبولها هو أحد مقولات الفكر الإستعماري . فقبل أن يتخلى الإستعمار الأوروبي عن الإحتلال العسكري المباشر لكثير من الدول ، كان قد أرسى تقسيم العالم على أساس من القوة التي تمثلت في ذلك التدخل المباشر ذاته . وإن استمرار الدول الإستعمارية القديمة في مركز القوة العسكرية والسياسية والإقتصادية يقتضي استمرار ذلك التقسيم . إن دولة جنوب أفريقيا هي بنوع ما من التفكير استمرار للوجود الإستعماري ، وقاعدة داخل المجتمع الأفريقي ذاته لإستمرار التدخل المباشر أو لتجديده . فلا غرابة إذن في أن يكون من مقولات الفكر المعاصر ضرورة إستمرار دولة تقوم على أساس غير معقول .

إن قرارات ومواقف الدول الكبرى ، الغربية الرأسمالية منها بصفة خاصة ، لا تهدف إلى شيء سوى إلى إحالة هذا الواقع إلى أمر معقول . فالدول الكبرى مثلاً

تلجأ إلى قرار العقوبات الإقتصادية في حق كثير من الدول التي تريد بناء استقلالها على غير التبعية ، أو التي تريد استثمار مواردها بالكيفية التي تتلاءم مع مصالحها . إن قرار العقوبات الإقتصادية يبدو في هذه الحالة أمراً معقولاً . غير أنه عندما تدعو دول العالم غير المتقدم إلى اتخاذ عقوبات اقتصادية لمواجهة النظام العنصري في جنوب افريقيا ، فإن الدول الكبرى الغربية ترى أن هذا القرار لا يمثل سياسة الحكمة والعقل إزاء هذه القضية ، وأن المسلك هو التفاوض مع هذا النظام .

إن استمرار النظام العنصري لا ينبني على عدم قدرة العقل البشري على التدليل على تهافته ، بل ينبني على أساس دعم القوة التي يقوم عليها تقسيم العالم المعاصر لوجوده واستمراره لأنه يبادلها هذا الدعم .

ولكن العدالة تقتضي مرة أخرى قلب هذه العلاقة بين العقل والقوة .

- ٦ -

وأخيراً لا آخراً نتعرض لمأساة أخرى من مآسي العالم نمثلها في هذا التناقض البارز بين إسراف العالم في نفقات التسليح ، وبين عدم اهتمامه بما فيه الكفاية بالمجاعة التي تهدد جهات متزايدة من العالم .

حقاً ، إن هنالك عوامل طبيعية ساهمت إلى حد في إيجاد هذا الواقع ، ولكن هذه العوامل غير كافية وحدها لإعطائنا تفسيراً مقنعاً للظاهرة . إن إفقار دول العالم غير المتقدم واستغلال ونهب ثرواتها لمدى زمن طويل ، وإن خلق علاقات غير متكافئة بين دول العالم المعاصر من بين العوامل التي ساهمت في إيجاد هذه الظاهرة . وكما أن الدول الكبرى تمتنع عن مساعدة معقولة لمشروع ثقافي كمحو للأمية ، فإنها ليست مستعدة بالمثل للتفكير في حل معقول لمشكلة تهدد جزءاً من البشرية كمشكلة المجاعة . إن الأموال التي تُصرف لتمويل مشاريع للتسليح تزيد من قوة الصراع الدولي يمكن أن تكون كافية لإنهاء مشاكل مثل هذه ، وهذا أمر معقول . غير أنَّ التفكير العالمي لا يتجه إلى ذلك .

مما يمتاز به العالم المعاصر عن عالم الأزمنة السالفة الوحدة التي تربط بين جهاته المختلفة ، وقد ساهم التطور العلمي والتقني في هذه الوحدة . إلا أن وحدة العالم

المعاصر لم تُستغل بكيفية جيدة إلا في استغلال طرف من الإنسانية لطرفها الآخر . أما أن تُستغل لدفع المشاكل التي يعاني منها العالم المعاصر ، فهذا ما لم يحدث بعد ، وهذا ما يبدو أن الفكر الإنساني في الوقت الحاضر عاجز عن بلوغه . فأن يموت جزء من الإنسانية جوعاً أمر لا يعني الجزء الآخر من هذه الإنسانية . إن ميزة العالم المعاصر ، وبصورة مناقضة للسابقة ، أنه عالم منشطر على ذاته .

تقتضي العقلانية أن نفكر في العالم كوحدة ، وتتطلب القوة أن يستمر التقسيم والهيمنة . وهذا جدل ينبغي أن يوجد له حل آخر ، إذا ما أردنا أن نكون عقلانيين ، مثلما أرادت لنا عقلانية عصر النهضة الأوروبية وثوراتها المجتمعية والسياسية .

- ٧ -

عندما يستعيد مفكرو العالم الثالث اليوم الفلسفة العقلانية ، فإن ما يبنون على أساسه موقفهم العقلاني هو العقلانية الأوروبية لعصر النهضة . إنهم يغفلون التناقضات التي نقلت هذه العقلانية من موقف يُعطي العقل موقف المبادرة ، إلى عقلانية تجعل العقل مبرراً لمعطيات القوة وخاضعاً لها . وإنهم يتغافلون كذلك عن المشاكل التي عجزت هذه العقلانية عن استيعابها .

حقاً إن العقلانية الكلاسيكية قد طورت نفسها على المستوى المعرفي استجابة للثورة العلمية المعاصرة ، ولكنها لم تستطع أن تفعل شيئاً مماثلاً بالنسبة لمبادئها المجتمعية والسياسية والأخلاقية .

ونعتقد أن مفكري العالم الثالث المعايشين لأعمق مشاكل العالم المعاصر أكثر تأهيلاً من غيرهم للمساهمة في تجديد هذه العقلانية .

من جهة أخرى فإن العقلانية التي نقصدها هنا هي العقلانية المثالية المتعالية على الواقع الراهن . ذلك لأن حل عدد من المشاكل الدولية لن يكون إلا حين التثبت بالحلول المعقولة لهذه المشاكل ، لا حين قبول ما أملته القوة . أما الدعامة أو القاعدة المادية لهذا الموقف فهي تكاثف جهود الشعوب التي تعاني في الوقت الراهن من كونها توجد في الموقع غير الملائم لنموها وتطورها الذاتي . أما حلول المفروض

بالقوة فهي ليست أبداً الحلول الملائمة لهذا التطور . إن العقلانية الواقعية لا تمثل إلا خيطاً رابطاً بين قوة وبين إحالة الواقع الناتج عنها إلى مبادىء للعقل . إذا كانت العلاقة ضمن جدل العقل والقوة قد قُلبت ، فإنها الآن في حاجة إلى قلب جديد . وإن القوى التي يمكن أن تقوم بهذا القلب الجديد هي التي توجد حيث يوجد من يعاني من التخلف والمجاعة ، ومن يعاني من الحرمان من الوطن والميز العنصري .

الفصل الثاني

الفلسفة العربية والقيمة الشمولية للأفكار

هدف هذا الفصل هو البحث في المنطلقات التي يمكن أن تنطلق منها فلسفة عربية معاصرة ، لكي تصبح لأفكارها ونظرياتها قيمة موضوعية على صعيد الفكر الإنساني المعاصر .

إذا كان الفيلسوف الفرنسي ديكارت قد افتتح تأملاته الفلسفية بالقضية المعروفة " أنا أفكر " فإننا يمكن أن نعبر، بصيغة ما من التعبير، عن هذه القضية وتأويلها ، بالقول إنها كانت فاتحة للفلسفة والعلم اللذين نشأ كل منهما مرتبطاً بالآخر في أوروبا الغربية ، ثم في بقية أوروبا وأمريكا بعد ذلك . لم يزل الإنسان ، الذي أبدعته الحضارة الجديدة ، يستعيد منذ ذلك الحين الكوجيتو الديكارتي (= أنا أفكر) ، ويطور به علماً وفلسفة .

ومن أهم النتائج التي نشير إليها في هذا الباب ، أن التفكير الذي انبثق عن " الأنا أفكر " الأوروبي والغربي بصفة عامة ، قد أصبحت له قيمة شمولية على الصعيد العالمي ، إن كل سؤال يطرحه الفكر الغربي لكي يتقدم به في تطوير المعرفة ، وكل نقد يمارسه هذا الفكر على ذاته ، وكل إعادة للنظر يقوم بها ، تغدو لها مباشرة قيمة عالمية ، وتصبح ، بفضل عوامل كثيرة ، سؤالاً له قيمته النظرية بالنسبة إلى الإنسانية المعاصرة بأكملها . غير أنه ينبغي الإشارة مع هذا إلى قضية أخرى هي أن التفكير الأوروبي قد أصبح ذا قيمة شمولية لا بفعل تأثيره الخاص فحسب ، بل وأيضاً بفعل أن الحضارة التي يصدر عنها قد أصبحت حضارة الزمن المعاصر ، وكذلك بفعل الهيمنة الواقعية التي تحققت لبلدان أوروبا على أطراف

أخرى شاسعة من العالم . لم تتطور " الأنا أفكر " بصورة مجردة ، ولكن مجالها اتسع بصورة واقعية أيضاً . من هنا ينبغي التفكير في معنى القيمة الشمولية للفكر الأوروبي خاصة والغربي عامة .

كل فيلسوف يقدم أفكاره بوصفها ذات قيمة شمولية ، أي بوصفها فلسفة تتشكل من نسق من الأفكار والقيم الصالحة للإنسانية بصفة عامة . ومما يساعد على ذلك أننا نعيش في زمن أصبحت فيه الصفة الكونية معطى واقعياً . فكل إبداعات الإنسان ، بما فيها الفكرية منها ، أصبحت تجد في العالم المعاصر الوسائل التي تسهل إنتشارها .

ولكن إذا كان مسعى كل فلسفة هو أن تكون ذات قيمة شمولية ، وإذا كانت الوسائل التي تساعد على تحقيق هذا المطلب تبدو اليوم أكثر منالاً من أي عصر سابق ، فإن العالم المعاصر ، من جهة أخرى ، في حاجة إلى فلسفة شمولية بالصورة التي تكون بها هذه الصفة احتواء لكل مشاكل العالم المعاصر ، وتعبيراً ومحاولة لحلها بالصورة الأكثر موضوعية .

غير أنه يبدو أن الإرث الفلسفي الذي خلفته " الأنا أفكر " الديكارتية لم يعد قادراً على احتواء كل مشاكل العالم المعاصر . إن مشاكل العالم المأسوية الراهنة التي ألمحنا إليها في الفصل الأول ، مثل المسألة الفلسطينية ، وكذلك مشاكل الميز العنصري في افريقيا ، وكذلك مشكلات التخلف والمجاعة ، لا يلقى الضوء الكافي عليها من طرف الفلسفة الغربية المعاصرة . فضلاً عن الإتهام المعتاد للفلسفة بوجود انفصال بين ما تفكر فيه وبين المشاكل الواقعية للإنسان ، فإنه يبدو أن الصورة المهيمنة في الوقت الحاضر للفلسفة ، وهي استمرار للفلسفة الحديثة التي نشأت منذ قرون في الغرب بصفة عامة ، لم يترسخ ضمنها تقليد معالجة مثل هذه المسائل . إن هذه المشاكل توجد على هامش ما تفكر فيه الفلسفات الغربية على اختلاف اتجاهاتها . وقد يكون ذلك لأن هذه المشاكل توجد على هامش العالم الذي تصدر عنه تلك الفلسفات . لذلك فإننا نجد من حقنا أن نقول : مع اعتقاده في شمولية قيمته كفكر ، وهذا أمر مشروع من منظور الفلسفة ، فإن الفكر الغربي المعاصر لا يبدو ، في الوقت الراهن على الأقل ، قادراً على أن ينقل مسعاه في الشمولية إلى مضمون أفكاره ورؤى تحليلاته .

هذا الإنفصام في شخصية الفلسفة المعاصرة بين شموليتها المدّعاة وعدم قدرتها على المساهمة في تناول كل مشكلات العالم المعاصر ، هو الذي يقود فلاسفة العالم غير الغربي ، من عرب وأفارقة وآسيويين وثالثيين بصفة عامة ، إلى الإعتقاد بأنهم يجدون في أزمة الفلسفة المعاصرة نقطة انطلاق فكر فلسفي جديد يريد أن يأخذ بعين الإعتبار المشاكل والمآسي السالفة الذكر بالتعبير عنها وتحليل مظاهرها المختلفة . إن كل محاولات عدد من المفكرين الثالثيين تقوم على إبراز هذه المشكلات ، وعلى اقتراح الطرق التي يرونها كفيلة بتجاوزها . إن الموضوعات التي يكون على الفلاسفة أن يتناولوها بالدرس تختلف من حيث اتساعها ونوعيتها . وبالنسبة إلى المفكر العربي ، ومفكري العالم الثالث عموماً ، فإن الموضوعات التي تهتم بها الفلسفة المعاصرة قد تبرز الفلسفة في صورة التفكير المجرد . وبوصفهم فلاسفة ، يسعى المفكرون العرب إلى تناول قضايا الإنسان المعاصر بصفة عامة ، ولكن بوصفهم فلاسفة يريدون الالتحام أكثر بواقعهم .فقد سعوا إلى أن يكون هذا التفكير في الإنسان العام والمجرد إنطلاقاً من إنسان عيني هو الأنسان العربي . إن الصفة الخالدة للفكر الفلسفي لا تنفي مهامه الواقعية التاريخية بالنسبة إلى عصره .
الوعي الفلسفي العربي ، والثالثي عامة ، يريد أن يكون وعياً جديداً ، لا إستمراراً لوعي قديم ، ونقطة انطلاق نحو شمولية جديدة ، لا استمراراً لشمولية قبْلية . ولا تتشكل هذه الإرادة من مجرد اختيار اعتباطي ، ولكنها تقوم على أساس الوعي بالتناقضات الكامنة في الشمولية المدعاة من طرف الفكر الغربي الذي هيمن منذ قرون ولا تزال مظاهر هيمنته مستمرة . إن الفلسفة الثالثية على العموم تريد أن تقوم على أساس تجاوز التناقض الذي وقع فيه الفكر الغربي منذ انطلاقته الحديثة بين دعواه الشمولية وطموحه في ذلك ، وبين عدم قدرته في الوقت الراهن على استيعاب عمق كل المشكلات المطروحة على إنسانية الزمن المعاصر . هذا التناقض يستشعره كل مثقفي العالم الثالث عندما يريدون أن يستعيدوا الفكر الغربي ، كما تبرهن عليه القطيعة الموجودة بين الفكر الثالثي الذي يريد في موطنه أن يكون مجرد صدى أو استمرار للفكر الغربي ، وبين التوجهات العلمية الساعية إلى تغيير المجتمع وتحريره من رواسب الهيمنة على جميع أصعدتها . لا تجد النضالات الثالثية من أجل التحرّر صدى لطموحاتها في الفلسفات التي لم تسع إلى

تحقيق شيء سوى رغبتها في الإنتماء إلى تاريخ الفلسفة ، والإندراج ضمن تسمية من تسمياته الكبرى . وحيث أن هذه الفلسفات لا تغذي الطموحات المشروعة لإنسان العالم العربي والعالم الثالث بصفة عامة ، فإن تلك الطموحات لا تحتضن بدورها تلك الفلسفات ، ولا تعمل على إمدادها بالدعامة المادية التي تجعل صلتها بالواقع حية وفاعلة . إن هذه المشكلة هي إحدى المشكلات الكبرى للفكر الفلسفي في العالم العربي .

غير أنه بقدر ما يكون من الموضوعية تسجيل هذه القطيعة ، فإنه يكون من الموضوعية أيضاً أن نسجل أن عدداً من تيارات الفلسفة في العالم الثالث عموماً قد تركز لديها وعي بذلك ، وهي تحاول تجاوز هذه الهوة التي تفصل النظر عن العمل في مجال تأسيس مجتمع جديد في المجتمعات التي خضعت سابقاً للهيمنة الإستعمارية . هذه التيارات الفلسفية هي التي تشكل اليوم منطلقاً لفكر فلسفي ثالثي جديد يسعى إلى أن يأخذ بعين الإعتبار ، من مشكلات الإنسان المعاصر ، ما لم تستطع الفلسفة الغربية أن تستوعبه .

لقد كانت الفلسفة الأوروبية التي انطلقت من " الأنا أفكر " الديكارتية عقلانية ، لأنها كانت في البداية تعبيراً عن طموح الإنسان الأوروبي زمن نشأتها في بناء مجتمع جديد . ولكن هذه الفلسفة غدت لا عقلانية عندما ارتبطت الأنا أفكر بمقولات أخرى : أنا أستعمر ، أهيمن ، وأوجه التطور المادي والفكري للآخرين . وبين ما كانته الفلسفة الأوروبية في الماضي بفضل تعبيرها عن طموحات مشروعة ، وما هي عليه في الوقت الحاضر من عدم قدرة على استيعاب مشاكل وطموحات جديدة ، تريد الفلسفة في العالم الثالث ، ومنه العالم العربي أن تملأ فراغاً نظرياً تجد فيه نقطة انطلاق .

إذا كانت الفلسفة الثالثية قد وعت أكثر فأكثر أن القيمة الشمولية للفلسفة تتحقق عبر شروط جديدة ، فإننا نضع بهذا الصدد سؤالاً يتعلق بمدى قدرة الفكر الثالثي على إنجاز تلك الشروط : هل خطا الفكر الثالثي عامة الخطوات التي تؤهله لأن يصبح فكراً ذا قيمة إنسانية شاملة ؟ هل أصبحت الأسئلة التي يضعها الفكر الثالثي أسئلة شاملة تتعلق بمشكلات الإنسان المعاصر على الصعيد الكوني ؟ هي أصبحت الإقتراحات النظرية التي يتقدم بها مفكرو العالم الثالث فاعلة على

الصعيد العالمي ؟ وهل تجد هذه الإقتراحات من الوسائل ما يمكنها من أن يكون لها الصدى على الصعيد العالمي ؟

نعتقد أن هنالك شروطاً نظرية ، وأخرى عملية وواقعية ، تتحكم اليوم في القيمة الشمولية لأي فكر فلسفي .

يبدو أن الشروط النظرية قد تتركز في مثل هذه الدعوة التي نجدها عند كثير من الباحثين ، والقائلة بأن الحل بالنسبة للفكر العربي يكمن في الإبداع . والواقع أننا نورد هذه الدعوة لأننا نجد أنفسنا متفقين معها في زاوية معينة من النظر إليها . وهذه الزاوية من النظر هي القول بأن على المفكر العربي خاصة ، والثالثي عامة ، أن يتخلص من إطلاقية سلطة المرجعية في طرحه لإشكالاته وفي بنائه لنظرياته . فحيث لا يزال المفكر الثالثي يبحث دائماً عن مشروعية لإشكالاته ونظرياته عبر نظام مرجعي آخر ، فإن السلطة ستكون في هذه الحالة للإستشهاد بنص ما قد يطلب في الأصل من أجل تأييد الفكرة أكثر مما ستكون لهذه الفكرة ذاتها كحقيقة . إن سلطة انتساب الفكرة إلى النظرية، وإن السعي إلى الإنتساب إلى تسمية ما، يغدوان المهمة الأساسية، على حساب الإهتمام بالواقع المباشر وعكسه وتفسيره. إن الدعوة إلى الإبداع ستعني هنا في العمق تجاوز هذه الحالة الفكرية التي تجعل المفكر الثالثي أسير سلطة المرجعية الفكرية ، لتنقله إلى سلطة مشاكل العالم المعاصر . لا يمكن للفكر الثالثي أن يكتسب صفة الشمولية حين يقتصر مسعاه على الإندراج ضمن منظور من منظورات التحليل النظري . إن الإبداع يعني المساهمة ، بناء على المعطيات الخاصة ، في بناء النظرية الفلسفية الإنسانية الشاملة . طريق الشمولية بالنسبة إلى الفكر الثالثي يكمن في إعادة القوة إلى " الأنا أفكر " وذلك بإعادة النظر في كل النتاج النظري الذي تولد عن " الأنا أفكر " في مرحلتها الأولى منذ ديكارت إلى الآن . على أن هذه الإعادة للنظر لا تعني الرفض المطلق ، بقدر ما تعني الفحص النقدي لكل هذا التراث الفلسفي .

إن لدى الفكر العربي ، والفكر الثالثي عموماً ، منطلقاً قوياً لإكتساب القيمة الشمولية من الناحية النظرية . ويتمثل هذا المنطلق في مشكلات العالم المعاصر التي لم تجد لها مكاناً ملائماً ضمن الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر .

إن تناقضات العقلانية الأوروبية كثيرة. ففي غضونها يحتمي اللاّعقل

واللّامعقول . إنها الآن العقلانية التي تقبل استلاب الإنسان والأوطان ، كما تقبل التمييز بين البشر على أساس عرقي . وهي أيضاً العقلانية التي تقبل استمرار التخلف لجهات كثيرة من عالمنا ، إذا كان ذلك يسمح باستمرار النمو والتطور لجهات أخرى من العالم . إن قوة الأفكار الفلسفية الغربية ترجع ، لا شك في ذلك ، إلى ركام المعارف الذي تعتمد عليه وتنطلق منه ، ولكنها ترجع أيضاً إلى القوة المادية للذات التي تصدر عنها . ليست قوة الأفكار الفلسفية الغربية قوة نظرية فحسب ، ولكنها أيضاً قوة مادية . إنها قوة الصناعة والتقدم التقني والهيمنة الإستعمارية . هذا جزء مما اكتسبت به أفكار الفلاسفة الأوروبيين قيمتها الشمولية .

وهذه الأسباب غير متوفرة في الوقت الراهن ، لأن الهيمنة السياسية والإقتصادية والفكرية التي تحققت لأوروبا غير قابلة للتكرار ، وبشكل معكوس بالذات .

لقد قلنا بأن هنالك شروطاً نظرية وأخرى عملية تكتسب من خلال الأفكار قيمتها الشمولية . وقد بيّنا في الفقرات السالفة أن الشروط النظرية تتركز في الإبداع الذي يتلخص ، من جهة أولى ، في إسهام المفكرين العرب في معالجة المشكلات الفلسفية لعصرهم ، ومن جهة ثانية ، في الإعتماد كنقطة إنطلاق جديدة على المشاكل التي أدى تطور الواقع العالمي منذ قرون إلى أن تظل على هامش النظريات الفلسفية الرائجة . أما الشروط العملية لإكتساب الأفكار قيمة شمولية ، فإنها تتركز لدينا في الوسائل التي تمكن الأفكار من الإنتشار في كل جهات العالم . لقد كان للعالم القديم وسائله الخاصة في انتشار الأفكار . ولكن هذه الوسائل ، التي لا ننكر قيمتها ، كانت بطيئة ، وهي لا تقارن أبداً بتقنيات اليوم التي وحدت العالم المعاصر . إن الكونية ، كما أكدنا ذلك ، معطى من المعطيات الأساسية لعصرنا . غير أن ما يمنع اكتساب القيمة الشمولية بالنسبة إلى أفكار ونظريات العالم غير الغربي ، هو أن تقنيات نشر الأفكار مرتبطة بواقع العالم المعاصر ذاته المنشطر إلى عالم متقدم منتج وآخر متخلف يعتبر سوقاً للإنتاج الفكري كما هو للإنتاج المادي . إن نقل الأفكار يسير تبعاً لسهم له اتجاه واحد من العالم الغربي إلى العالم غير الغربي بصفة عامة . ولذلك فإن أحد السبل للبحث عن الكيفية التي

يمكن أن تكتسب بها الأفكار والنظريات الفلسفية قيمتها الشمولية ، هو البحث عن إيجاد توازن في كيفية إيصال الأفكار . ففضلاً عن أن الغرب ينتج بقوة وغزارة ، فإن كل ما ينتجه يجد سبيلاً إلينا . أما العالم غير الغربي ، فإن إنتاجه أقل غزارة ، ومع ذلك فإنه لا يصل إلى العالم الغربي إلا بنسبة ضئيلة منه . إن هذا التوازن هو أحد الأسباب المهيئة لإكتساب القيمة الشمولية .

لقد تركزت محاولتنا على إبراز أن قوة الأفكار لا تكون بها في ذاتها ، بل تكون في القوة المادية التي تشكل خلفيتها من جهة ، وفي الوسائل التقنية التي تسهل تداولها من جهة أخرى . كما أبرزنا أن الشرط النظري لإكتساب الأفكار قيمتها النظرية الشمولية يتركز في التحرر من سلطة المرجعية من جهة ، وفي الإنتقال إلى سلطة المشاكل الواقعية التي يمكن أن تكون نقطة انطلاق لفكر فلسفي جديد .

الفصل الثالث

الإبداع في الفلسفة العربية المعاصرة

شروط طرح الإشكال

- ١ -

الجواب عن إشكال الفلسفة العربية المعاصرة ضمن جدل الإتباع والإبداع يحتم علينا منذ البداية أن نقول بأنه ينبغي إضفاء النسبية على النعتين الأساسيين اللذين تنعت بهما الفلسفة العربية المعاصرة التي يُطرح إشكالها المعاصر بهذه الصيغة . النسبية عندنا تعني أنه لا وجود لأتباع مطلق ، وأنه لا وجود لإطلاق في ميدان الإبداع . فعندما ننظر إلى الشرط الذاتي لفلسفة الإبداع سنجد أن هذا الشرط ذاته في إطار موضوعي هو تاريخ الفلسفة . كل من يتفلسف يبحث عن مكانة في تاريخ الفلسفة ، إن لم يكن التاريخ الإنساني الشامل في هذا المجال ، فإنه يكون على الأقل التاريخ الخاص بأمة ما . لكن هدف الفيلسوف دائماً أن يتخذ مكانة ضمن التاريخ الإنساني ، وسواء وقع التصريح بذلك أو لم يقع فإن القيمة التي يفترضها كل فيلسوف لأفكاره هي قيمة شمولية . ولا يرجع ذلك إلى الطموح الذاتي للفلاسفة بل إلى الشرط الموضوعي المتمثل في طبيعة التفكير الفلسفي وتناوله لموضوعاته. فالفكر الفلسفي يطمح إلى اختراق الفوارق التي تفصل بين المتخاطبين فيه تاريخياً وبشرياً ، دينياً وإيديولوجياً . فنحن لا نزال عند تحليلنا لبعض الإشكاليات الفلسفية نقرأ أفلاطون وأرسطو وابن رشد وديكارت وكنط ، نحلل أفكارهم ونفكر معهم ومن خلالهم . ذلك أنه حين نضع الإشكال بالصيغة التي تجعلنا ننظر إلى كل إستحضار لفلاسفة آخرين بوصفه اتباعاً، فلن يكون هنالك

مجال للإبداع في مجال الفلسفة ، لأن الفلاسفة لم يفتأوا منذ نشأة هذا النمط من التفكير الذي يجمع بين مذاهبهم يستحضرون فلاسفة آخرين . إذا اَعتبر التفكير إنطلاقاً من تاريخ الفلسفة اتباعاً ، فلن يكون في هذا التاريخ إلا الإتباع . لكن لا وجود ، في مقابل ذلك ، لخروج مطلق عن تاريخ الفلسفة ، لأنه لا وجود إلا لفلسفات تنطلق من نقد غيرها من المذاهب . وقبل أن يأتي مذهب يطرح الإشكالات الفلسفية طرحاً جديداً لا بد من عدد كبير من الفلسفات التي تمهد له بنقد الأنساق الفلسفية السابقة . وليست الإيجابية والجدة اللتان تبدوان على بعض المذاهب الفلسفية في التاريخ إلا تركيباً لنقدٍ عبر عن ذاته ، بصيغ مختلفة ، لطريقة ما في طرح الإشكالات الفلسفية . لا وجود للجدة المطلقة في تاريخ الفلسفة دون أن يعني ذلك أنه لا وجود للإبداع في هذا التاريخ .

ما قلناه حتى الآن يهدف إلى التدقيق في سؤالنا . ذلك أنه لا يجب طرح سؤال الإتباع والإبداع على المشتغل بالفلسفة في العالم العربي اليوم دون مراعاةِ موضوعيةِ هذا السؤال بالنسبة لشرط إنتاج الفلسفة بصفة عامة . إن الفيلسوف العربي اليوم على اتصال بتاريخ الفلسفة وما نشأ فيه من مذاهب دون أن يعني ذلك بالضرورة أنه لا يعدو أن يكون متبعاً وأن ليس في كلامه جديد . من لا يراعي هذه المسألة يصبح عنده مثل الكثيرين ميل إلى أن ينكر بالمرة إنتاج فكر فلسفي في العالم العربي المعاصر وإلى أن يعتبر كل ما يكتب في هذا الباب مجرد تكرار وترديد لأفكار سابقة ، ومجرد كتابات مدرسية ليس لها هدف الإبداع الفلسفي . من يصدرون هذا الحكم كثيرون مختلفون من حيث ما يدفعهم إلى مثل هذا القول .

لا يمكن في نظرنا أن نحكم بتبعية الفيلسوف العربي المعاصر أو بإبداعه إلا إذا حددنا بصفة عامة جواباً عما نعنيه بالتبعية والإبداع في تاريخ الفلسفة . السؤال الذي يتعلق به موضوعنا يكون أكثر وضوحاً في عموميته . فبأي معنى كان أفلاطون مبدعاً بالنسبة لمن سبقه من المفكرين اليونانيين ؟ وبأية كيفية يمكن أن نحكم على ابن رشد بالإبداع أو بالإتباع بالنسبة لأرسطو ؟ وما الذي يكون عليه الأمر حين يتعلق الأمر بديكارت وعلاقته بالفلسفة السكولائية ؟ وماذا نقول في كنط بالنسبة لديكارت ومجموع الفلسفات العقلانية من جهة ثم بالنسبة للفلسفات التجريبية من جهة أخرى ؟

يمكن أن تشمل الأمثلة من هذا القبيل كل الفلاسفة من حيث هم مندرجون ضمن سيرورة واحدة هي التي ندعوها تاريخ الفلسفة . وإذا ما انصب بحثنا من هذه الناحية على الجدة المطلقة بوصفها إبداعاً ، فلن نجد إلا الإتباع وقد لا تبدو أغلب الفلسفات إلا نقداً أو تأويلاً لفلسفات أخرى .

قد يسعفنا مثال في توضيح الإشكال الذي ندرسه . نضع تساؤلاً متعلقاً بتراثنا الفلسفي مقارنين بين فيلسوفين هما الفارابي وابن رشد . فهل يمكن الحكم بأنهما مبدعان في الفلسفة ، أم أنهما تابعان ؟ من الأكيد أننا إذا أردنا الجواب عن هذا السؤال إنطلاقاً من أخذنا بعين الإعتبار تأثرهما بفلاسفة اليونان وبأرسطو بصفة خاصة ، فإننا قد نحكم بإجتماعهما في التبعية للفلسفة اليونانية ، بل وقد نعمم هذا الحكم ، كما يفعل البعض ذلك ، بالنسبة للفلسفة العربية الإسلامية كلها . غير أنه يبدو أن مثل هذا الحكم غير صحيح ، وأنه لا يأخذ به إلا قلة من المهتمين بتاريخ الفلسفة من أمثال إرنست ريتان E. Renan الذي أكد في كتابه عن ابن رشد بأننا لا ينبغي أن ننتظر أي جديد على الإطلاق في مجال الفلسفة أو العلوم العقلية من العرب ومن الحضارات الشرقية على العموم ، لأن مجال إبداع هذه الحضارات هو الدين . أما الإعتبار السائد لدى مؤرخي الفلسفة اليوم فهو الإعتراف للفلسفة الإسلامية بخصوصيات تميزها عن الفلسفة اليونانية ، وهو أيضاً الإعتراف لبعض الفلاسفة المسلمين ، وابن رشد بصفة خاصة ، بمكانة ضمن التاريخ العام للفلسفة .

إذا أخذنا بالإعتبار الأخير وهو الذي يبدو اليوم من وجهة نظر عدة شروط موضوعية أكثر معقولية ، فإنه سيكون بإمكاننا أن نخطو خطوة في توضيح إشكالنا حين نميز بين التأثر والإتباع . فالتأثر لا يطابق الإتباع ولا يمنعنا من وصف فكر صاحبه بالإبداع . إننا لا ننكر عن فكر ما صفة الإبداع عندما نثبت تأثره بسابقيه ونحاول أن نبحث له عن أصول في الماضي الفكري الإنساني ، كما أننا لا نثبت لفكر ما صفة الإبداع إذا أثبتنا عدم تأثره بمن سبقه أو إذا سجلنا وعيه الذاتي بالجدة .. وإذا كنا نسجل هذين الأمرين المتعارضين فإننا نبررهما كالتالي : إن تاريخ الفكر وتاريخ الفلسفة بصفة خاصة تعاقب للنظريات التي يؤثر بعضها في بعض بسبب السبق الزمني أو حتى بفعل المعاصرة ، والفلسفة لا تبنى على رفض كل تأثير

بل تنطلق من تبني تأثيرات معينة مع العمل على تأويلها تأويلاً جديداً وإدماجها ضمن إشكالية جديدة . وإذا ما أردنا أن نبحث عن الإبداع في المجال الفلسفي بوصفه ما يعارض كل تأثير فسيصعب علينا أن نثبت الإبداع للغالبية العظمى من الفلاسفة ، بل وقد لا يكون من المبالغة أن نقول إنه لن ينجو من صفة الإتباع إلا فلسفة سنفترض أنها تكون بداية مطلقة لمعالجة كل المشكلات الفلسفية أو بعضها على الأقل إذا انحصر بحثنا فيها . لكن متابعة تاريخ الفلسفة تبرز لنا أن كل بداية لها تاريخ ، وإن كل فكرة لها تكوين مهما تبدو لنا بسيطة . من جهة أخرى إن وعي أي مذهب فلسفي بجدته المطلقة وتعبيره الصريح أو الضمني عن هذه المسألة لن يكون إلا وعياً زائفاً وغير مطابق للموضوعية .

من هذه الناحية إذن يمكن أن نقول بأن هنالك ما يميز فلسفة الفارابي وابن رشد معاً عن فلاسفة اليونان . ففي رأينا أن مذهبي هذين الفيلسوفين يتضمنان جديداً ويصوغان إشكالية جديدة .

لقد انتقلنا الآن إلى مرحلة جديدة من معالجة موضوعنا . أبرزنا في السابق أن التأثر فعل طبيعي في السيرورة الموضوعية لتاريخ الفلسفة وأنه لا يطابق الإتباع ، ونريد الآن أن نؤكد أن الجدة في الأفكار لا تعني بالضرورة الإبداع . وسنبرز ذلك دائماً من خلال المثال الذي اخترنا فيه فيلسوفين من الحضارة العربية الإسلامية هما الفارابي وابن رشد .

نرى أن الإبداع في الفلسفة يقع في المسافة الفكرية الفاصلة بين التأثر بمذاهب سابقة وبين صياغة إشكالية جديدة . هناك في كل فلسفة مبدعة قفزة كيفية هي التي يكون على الدارس أن يدركها ، وهي انتقال من التأثر إلى صياغة إشكالية جديدة، والفيلسوف المبدع متأثر بغيره دون أن يمنعه ذلك من التأليف بين تأثراته ، حتى ولو كانت متعارضة ، بحيث تشكل نسقاً جديداً يعترف مؤرخو الفلسفة بمميزاته . التأثرات قد تحجب عن الدارس مظاهر الجدة ، ولكن في اللحظة التي يستطيع فيها الدارس أن يقف على مظاهر الجدة فسيجد أنها تحتوي التأثرات بصورة إيجابية .

في ضوء هذا المبدأ سنتجاوز نفينا لصفة الإتباع في فلسفتي الفارابي وابن رشد لنثبت لهما معاً صفة الإبداع . فهناك في مذهبيهما تأثرات لم تمنع من صياغة إشكالية

جديدة . ليس مذهب الفارابي وابن رشـد تكراراً ، بـأي حال من الأحـوال ، لمذهب أرسطو الذي اشتركا في التأثير به بنسبة مختلفة وبكيفيتين متباينتين . لقد كانت هنالك معطيات جديدة في سيرورة المجتمع الإسلامي لم تكن تسمح بتكـرار أرسطو في حالة السماح بالتأثر به .

ما سبق لا ينبغي أن يدعونا ، مع ذلك ، إلى الخلط . فكما سبق لنا أن ميزنا بين التأثر والإتباع ، نريد الآن أن نؤكد على ضرورة القيام بتمييز آخر بين الجدة والإبداع . فقد نجد في بعض المذاهب الفلسفية مظاهر جدة ، ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن نقول إنها مذاهب إبداعية بالنسبة لتاريخ الفلسفة . مرة أخرى يُسعفنا المثال لتوضيح هذه المسألة. من ديكارت إلى مالبرانش هناك، ولا ريب في ذلك، استمرارية في التفكير وفي الإشكالية . لكن هذه الإستمرارية لا تعني أن مالبرانش لم يفعـل شيئاً سـوى أن كرر الـديكارتيـة الفرنسيـة ونقلهـا إلى الجـو الفكـري الإنجليزي . ففي نصوص مالبرانش بعض الجدة . غير أننا حين نؤرخ للفلسفة برصد مذاهبها الكبرى التي أنتجت هذا التاريخ أو التي يكون هذا التاريخ من إبداعها فإننا سنجد أننا سنميل إلى نسبة الإبداع في هذا المستوى إلى ديكارت لا إلى مالبرانش . ونحصل من هذه المقارنة على أحد معايير صفة الإبداع في تاريخ الفلسفة وهو قوة تأثير هذا المذهب أو ذاك في سيرورة تاريخ الفلسفة ، وقوة تأثيره في التحولات الكبرى ضمن هذا التاريخ . هناك فلاسفة تعتبر مذاهبهم قنوات لا مناص من المرور عبرها من أجل فهم تاريخ الفلسفة ، وآخرون قد لا يصل اعتبار مذاهبهم إلى هذا المستوى . يمكننا أن نكتب تاريخاً للفلسفـة لا نعير فيـه أهمية قصوى لبعض الفلاسفة الديكارتيين ، غير أنه لا غنى لنا عن منح كـل الأهمية لديكارت . لا يمكننا بالمثل أن نتجاوز عن كنط أو نقلل من شأن مذهبه ، مع أنه ليس من الضروري أن نعتبر بنفس المستوى من تابعوا كنط جميعهم . هذه المذاهب الكبرى هي التي تجسد الإبداع في مجال الفلسفة ، وذلك لأنها تقوم ببناء إشكالية جديدة وتكون عبر هذه الإشكالية منطلقاً لعدد من المذاهب التابعة لها .

ضمن المنظور الذي حددته الفقرة السابقة يمكن أن نعود أيضاً إلى مثالنا السابق المقارن بين الفارابي وابن رشد ، ففي نظرنا أن موضوعية تاريخ الفلسفة تبرز لنا فرقاً بين فلسفتي الفارابي وابن رشد . فإن إشكالية الفارابي التي قامت على محاولة

توفيق ، والتي كانت ثمرتها الأساسية نظرية الفيض على الصعيد الميتافيزيقي ونظرية المدينة الفاضلة على صعيد التحليل الإجتماعي ، لم يكن لها أثر على مستوى التاريخ العام للفلسفة مثلما كان لشروح ابن رشد وتفاسيره لكتب أرسطو أو لفلسفته بصفة عامة ، يمكننا أن نتحدث عن الرشدية ، غير أنه لا يمكننا بنفس المستوى أن نتحدث عن الفارابية .

هكذا نرى ، إذن ، كيف أن موضوعية تاريخ الفلسفة تحكم نسبياً بصفة للإبداع عند ابن رشد أكثر مما هي عند الفارابي . إن الخطأ التاريخي للفارابي والمتمثل في الخلط بين مؤلفات أرسطو ومؤلفات أفلوطين ، ثم توفيقه بناء على ذلك بين أرسطو وأفلاطون ، والإنتقال عبر هذا التوفيق الأول إلى توفيق آخر بين الدين والفلسفة، كل هذا الذي قام به الفارابي على أساسٍ من الخلط أدى إلى قيام نظرية الفيض عنده على هذا الأساس . لقد انعكس الخلط بين مؤلفات أرسطو وأفلوطين على مضمون نظرية الفيض . لكن يمكن القول مع ذلك بأن هذا لم يمنع الفارابي من أن يكون فيلسوفاً مبدعاً في نظرياته الإجتماعية . وبالرغم من أن كتاب الفارابي " آراء أهل المدينة الفاضلة " يتضمن تحليلات أساسها الميتافيزيقي نظرية الفيض ، فإن تحليل المدن الفاضلة وغير الفاضلة فيه يتضمن جهداً إبداعياً بالقياس إلى مثيله عند الفلاسفة اليونانيين السابقين .

ما سبق قوله بصدد الفارابي لا يمنعنا من القول بأن ابن رشد قد كان أكثر حظاً منه في الإبداع بالنسبة لتاريخ الفلسفة . لا يمكن أن ننكر تأثر ابن رشد بأرسطو وبالفلسفة اليونانية بصفة عامة ، فهذا ثابت من خلال مؤلفاته التي جعل جزءاً كبيراً منها يتعلق بتفسير مؤلفات أرسطو والتعليق عليها . رسم ابن رشد لذاته هدفاً هو إعادة بناء العلاقة مع الفلسفة اليونانية عبر إعادة النظر في الطريقة التي فُهم بها الفلاسفة اليونانيون من لدن الفلاسفة المسلمين ، وقد ساعد ذلك ابن رشد على أن ينطلق في بناء إشكالية جديدة[1] . وجدة الفلسفة الرشدية وإبداعها لا تشهد

---

(١) نرشد القارىء إلى المراجع التالية حول ابن رشد رغم اختلاف إشكاليتها حوله :

- محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، دار الطليعة بيروت (١٩٨٠) .
- جمال الدين العلوي : المتن الرشدي ، دار توبقال الدار البيضاء .
- محمد المصباحي : نظرية العقل عند ابن رشد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء (١٩٨٨) .

به فلسفة ابن رشد لذاتها ، بل تدل عليها التأثيرات التي كانت لها على الفلسفات اللاحقة لها في أوروبا . هناك إذن رشدية ، ووجود الفلسفة الرشدية بوصفها تياراً فلسفياً هو مظهر من مظاهر إبداعها ، وهذا يبين لنا ما هي الأهمية التي نتجت عن ابن رشد من جراء نقده لإشكالية الفلسفة الإسلامية السابقة عليه ، ومن أثر قيامه بإعادة النظر في الفهم الذي كان متحققاً إلى ذلك الوقت لكل من أرسطو وأفلاطون بصفة خاصة ، وللفلسفة اليونانية بصفة عامة .

هكذا نصل من خلال عرضنا السابق الى أن صفة الإبداع لا ينبغي أن توضع كمعارض للتأثر بالفلسفات السابقة ، فليس في تاريخ الفلسفة إلا هذا التأثر ، وليست الفلسفات في كثير من جوانبها إلا تأويلاً لتأثراتها بالفلسفات السابقة لها أو المعاصرة . فالتأثر لا يعني الإتباع ، والجدة لا تدل بصورة مباشرة على الإبداع . ذلك أن الفيلسوف لا يبدع بقدر الإبتعاد عن تاريخ الفلسفة بل بقدر الإندراج ضمنه . وبهذا المعنى يكون الإبداع تأسيساً لإشكالية جديدة داخل تاريخ الفلسفة الذي هو سيرورة لا تتوقف من التأثيرات والتأثرات .

- ٢ -

إذا كنا في الفقرة السابقة قد حاولنا أن نضع مسألة الإبداع والإتباع في إطارها العام في تاريخ الفلسفة ، وإذا كنا قد حاولنا أن نُضفي النسبية على صفتي الإبداع والإتباع لكي نبرز حدود استخدامها ، فإنما كنا نهدف بذلك إلى أن نمهد أنفسنا لطرح السؤال المتعلق بإبداع الفلسفة العربية المعاصرة أو بتبعيتها . إن ما يقودنا إليه تحليلنا السابق هو أننا ينبغي أن نطرح مسألة إبداع الفيلسوف العربي المعاصر أو إتباعه ضمن الجدل العام لتاريخ الفلسفة . وتصبح المسألة المطروحة إذن هي البحث في اندراج الفيلسوف العربي ضمن الفترة المعاصرة من تاريخ الفلسفة ، وبناؤه لإشكالية جديدة أو مساهمة أفكاره في بناء بعض الإشكاليات على الصعيد الإنساني .

نعتقد أن الذي يدفعنا اليوم إلى طرح السؤال حول إبداع الفلسفة العربية أو اتباعها مظهران أساسيان :

ـ هنالك أولاً شعور بأن ما يُكتب في مجال الفلسفة في العالم العربي لا يسمو إلى أن يكون إبداعاً فلسفياً بقدر ما هو تأليف مدرسي في مجال الفلسفة .

ـ هنالك ثانياً وعي بأن الأفكار التي يعبر عنها المشتغل العربي بالفلسفة لا تتحقق لها القيمة الشمولية على الصعيد الإنساني ، ولا تساهم في بناء أية إشكالية جديدة أو في تطوير أية نظرية فلسفية أو تيار فلسفي .

يدفع هذان المظهران إلى طرح السؤال ، ما الذي يمنع المشتغل العربي بالفلسفة من أن يبدع ، من جهة ، وما الذي يمنع الغير من الإعتراف ، من جهة أخرى ، لأفكاره بقيمة موضوعية ؟

لنا محاولات سابقة حاولنا أن نجيب فيها عن بعض عناصر هذا السؤال ، ولا نرى مانعاً هنا من استعادة بعض الخلاصات التي توصلنا إليها .

لقد ركزنا في المحاولة الأولى على نقطتين ، الأولى هي عدم التفاعل الإيجابي بين الفلسفة العربية المعاصرة وبين العلوم الإنسانية المختلفة ، وهذا ما يجعل التيارات الغالبة على الفلسفة العربية المعاصرة ذات طابع ميتافيزيقي ، ظلت محاولاتها في إطار النسق الفلسفي التقليدي . والواقع هو أن الفلسفة المعاصرة تعتمد اليوم على المعطيات التي تأتيها من العلوم الإنسانية ، بل إن بعض الفلاسفة المعاصرين ينبثقون من بين المشتغلين في هذه العلوم . يقدم الفيلسوف في كثير من الأحيان تركيبات نظرية لمعطيات مختلفة في مضمونها متنوعة في مصادرها ، وهذا ما يشكل أحد مظاهر غنى الفلسفة المعاصرة وإبداعها؛ من جهة أخرى فقد بينا أن الفلسفة العربية التي يطغى على أغلبها الطابع الميتافيزيقي لم تكن بصورة جدلية قاعدة معرفية مساعدة على نمو العلوم الإنسانية وتطورها . أما النقطة الثانية التي أكدنا عليها في مقالتنا هذه فهي أن الإبداع الفلسفي يكون بمطابقة الفيلسوف لعصره ، بمعنى شرطه التاريخي . وقد حللنا بإيجاز نماذج تبينا من خلالها أنه حين يجعل الفيلسوف من التفلسف مهمة لا يطابق فيها تاريخه الخاص ، فإنه يفقد الشرط الذي كان من الممكن أن يقوده إلى الإبداع الفلسفي . هناك تاريخان آخران يمنعان تلك المطابقة : الفكر الفلسفي الإسلامي في عصور ازدهاره ، والفلسفة الغربية المعاصرة انطلاقاً من عصر النهضة الأوروبية . فالفيلسوف العربي المعاصر لا يمكن أن يكون مبدعاً إذا ما جعل مهمته ، بوعي منه أو بدون وعي ،

ضمان الإستمرارية لأحد التاريخين السالفي الذكر . فضمن الإشكال الذي يُطرح بهذه الكيفية تُؤخذ الحقيقةُ الفلسفية وإنجازُها كما لو كانا أمرين مجردين يتهان خارج كل ظرف تاريخي يحياه الإنسان ، كما يؤخذ نقل الحقيقة الفلسفية وضمان استمرارها في فترة تاريخية ، غير التي نتجت فيها تلك الحقيقة، كما لو كان أمراً ممكناً . إن السؤال ذا الطبيعة الميتافيزيقة يمنعنا في هذه الحالة من أن ندرك أن الإختلاف ليس اختياراً فحسب ، بل هو ضرورة واقعية ومعرفية ، وأن الحرية ليست في اختيار المطابقة الوهمية بين الحقيقة المطلقة وكل الظروف التاريخية ، بل في الخضوع لمقتضيات الإختلاف الناتج عن تبدل الأحوال من فترة تاريخية إلى أخرى .

لذلك فقد رأينا أن الإبداع الفلسفي يمكن أن يمهِّد له بنقد يضع في إطاره التاريخي تراثنا الفلسفي من جهة ، والفلسفة الغربية منذ عصر النهضة . فالفيلسوف العربي المعاصر يمكن أن يتعرف مهمته التي ستجعله مبدعاً في الفلسفة مندرجاً ضمن تاريخها المعاصر له إذا كان هو ذاته معاصراً لمشكلاته ، وإذا ما جعل منطلقه الأساسي هو المشكلات لا الفلسفات . فالفيلسوف لا يكون مبدعاً إذا لم يجعل كل جهده متجهاً نحو مجرد الإنتماء إلى تسمية من التسميات الكبرى في تاريخ الفلسفة ، بل حين يجعل مجهوده متجهاً بصفة أقوى إلى الإنتماء إلى مشاكل عصره ومشاكل الوضع التاريخي الخاص له ، بحيث لا يكون الرجوع إلى الإنتماءات الفلسفية إلا عبر الضرورة الأسمى التي هي الإنتماء إلى المشاكل . إن الفلسفة المبدعة ليست هي الفلسفة المتأثرة التي تقف عند حدود تأثراتها ، وليست هي الفلسفة التي لا تتجاوز قيمتُها أنها تتضمن بعض الأفكار الجديدة . الفلسفة المبدعة هي الفلسفة الإشكالية لأن الإبداع ينطلق من الإشكالات لا من التأثرات[1] .

بحثنا في محاولة أخرى سابقة عن الشروط النظرية والعملية للإبداع الفلسفي . وهكذا فقد رأينا أن الشروط النظرية تتلخص في قدرة المفكر العربي خاصة ، والثالثي عامة ، على التخلص من « إطلاقية سلطة المرجعية في طرحه

---

(١) راجع الفصل الأول من كتابنا « حوار فلسفي » دار توبقال ، الدار البيضاء (١٩٨٥) ، وكان المقال قد نشر قبل ذلك في مجلة الثقافة الجديدة (١٩٧٩) .

لإشكالاته وفي بنائه لنظرياته . فحيث لا يزال المفكر الثالثي يبحث دائماً عن مشروعية لإشكالاته ونظرياته عبر نظام مرجعي آخر ، فإن السلطة ستكون في هذه الحالة للإستشهاد بنص ما قد يُطلب في الأصل من أجل تأييد الفكرة أكثر مما ستكون لهذه الفكرة ذاتها كحقيقة (. . .) لا يمكن للفكر الثالثي أن يكتسب صفة الشمولية حين يقتصر مسعاه على الإندراج ضمن منظور من منظورات التحليل النظري . إن الإبداع يعني المساهمة ، بناء على المعطيات الخاصة ، في بناء النظرية الفلسفية الشاملة »[1] .

لكن ، إذا كانت الشروط النظرية للإبداع تتركز في الإبداع الذي يتلخص ، من جهة أولى ، في إسهام المفكرين العرب في معالجة المشكلات الفلسفية لعصرهم ، فإن هذه الشروط تتركز ، من جهة ثانية ، « في الإعتماد كنقطة انطلاق جديدة على المشاكل التي أدى تطور الواقع العالمي منذ قرون إلى أن تظل على هامش النظريات الفلسفية الرائجة »[2] .

إن ما يهمنا تأكيده هو أن هنالك كثيراً من المشكلات الطارئة على إنسانية القرن الذي نحياه ، ولكن التي ظلت خارج العقلانية الأوروبية . إنها مشاكل على هامش الفلسفة ، ولكنها ليست على هامش واقع الفيلسوف العربي المعاصر . لذلك نرى أن طريق الإبداع يكمن في ناحية منه في إدماج هامش الفلسفة في هويتها ، وهو ما يمنح الفلسفة المعاصرة هوية جديدة ، وهو أيضاً ما سيجعل من الفلسفة المعاصرة بصفة عامة ذات قيمة شمولية ، لا لأن ما تعبر عنه من أفكار قد أكتسب هذه القيمة ، ولكن أيضاً لأنها استطاعت بما تحتويه من مشكلات أن تجعل مضمونها شاملاً لكل مشكلات الإنسان المعاصر . إن المشكلات التي تبدو اليوم ذات طابع خاص والتي قد تكون أساساً للحديث عن خصوصية في الواقع والفكر في الوقت ذاته يمكن أن تكون منطلقاً لإبداع فلسفي . فبهذا المعنى ستصير الخصوصية منطلقاً لا عائقاً للإبداع .

---

(١) راجع مقالنا : الفلسفة العربية والقيمة الشمولية للأفكار ، مجلة شؤون عربية ، العدد ٥١ سبتمبر ١٩٨٧ .

(٢) المرجع السابق نفسه .

هناك إنشطار في وحدة الإنسان بدأ مع الفروق التي تفصل بين إنسان أوروبا المتقدمة ثم ما ندعوه غرباً بصفة عامة وبين إنسان العالم الذي يوجد خارج حدود هذا العالم الذي كان أساس الحضارة المعاصرة . وإذا كان الفلاسفة الأوروبيون ملزمين بفعل واقعهم وموقعهم ضمن العالم المعاصر أن يفكروا في هذا الإنشطار من حيث الواقع وأن يسعوا بصور شتى إلى إضفاء المعقولية على واقع العالم المعاصر ، فإن مما يمكن أن يكون للفلاسفة الذين يوجدون خارج العالم الغربي الحالي من مهمة هو أن يحاولوا جعل الواقع يتجه نحو المعقولية لا إضفاء المعقولية على واقع يسوده الإختلال إلى درجة قصوى . الفيلسوف العربي ، ومع من هو في وضعه من العالم غير الغربي بصفة عامة ، مهيأ بفضل موقعه إلى إدماج عدد من المشكلات التي تركتها الفلسفة على هامشها ضمن هوية الفلسفة ، ومهيأ لكي يبرز للعقلانية الحالية أن نقصها يكمن في وهمية شموليتها . لا سبيل لتجاوز النقص في شمولية الفلسفة المعاصرة إلا إذا كانت هذه الفلسفة ستجعل العقلانية أمامها لا خلفها ، أي في العقل الذي يجتهد في البحث في شروط رفع الإنفصام عن الإنسان المعاصر ، لا في الواقع الذي يزكي الإختلال . وفي نظرنا فإن الفيلسوف العربي المعاصر بموقعه من مشكلات العالم المعاصر مهيأ لأن يُسهم في هذه السيرورة للفلسفة ، وفي هذا قد يكمن جانب الإبداع عنده[1] .

مع كل هذا الذي ذكرناه لا بد من الإشارة إلى أن الشروط النظرية وحدها غير كافية للحكم بالإبداع الفلسفي على النتاج النظري لمجموعة بشرية ما أو لفكر ما ، مثلما هو حالنا الآن بالنسبة للفكر العربي المعاصر . هناك شروط أخرى نذكر أهمها .

الفيلسوف يبدع بفضل اللغة ومن خلالها ، ولذلك فإننا نرى أن اللغة عنصر من عناصر الحكم على انتاجٍ ما بالإبداع ، أو على الأقل وسيلة من الوسائل التي تسمح لفكر ما بأن يكتسب القيمة الشمولية ، علماً بأن ذلك من العناصر التي تجعلنا نصِفه بالإبداع . ضمن هذا المنظور نرى أن الصراع بين الثقافات المعاصرة يعبر عن ذاته بعديد من المظاهر من بينها الصراع بين اللغات التي تعبر عن هذه

---

(١) راجع مقالنا : عقلانية العالم المعاصر ، مجلة الوحدة ، العدد ٢٦ ـ ٢٧ ديسمبر ١٩٨٦ .

الثقافات . واللغة العربية التي يمكن أن نعترف لها بالقوة بالقياس إلى الماضي الحضاري الذي كانت أداة التعبير الثقافي عنه ، لا توجد في العالم المعاصر في نفس مركز القوة الذي كان لها في الماضي ، إن اللغة العربية في هذا الوضع لا يمكن أن تكون أداة لأفكار ذات قيمة شمولية . إن اللغة التي لا تسهم بنسبة مقبولة في الإنتاج العلمي والفكري للعالم المعاصر لا يمكن أن تكون قوية في ناحية واحدة من ذلك الإنتاج الفكري . لذلك نقول إن الفيلسوف العربي المعاصر لا يوجد في الوضع الذي يسمح لأفكاره بأن تتبادل التأثير مع أفكار فلاسفة آخرين . إنه في الوضع الذي يكون فيه متأثراً . لا في الوضع الذي يسمح له بأن يكون مؤثراً . لذلك ما لم يكن هنالك عمل من أجل تقوية وضع اللغة العربية من أجل اكتساب القوة بفضلها ، فإن طرح مسألة الإبداع في الفلسفة العربية المعاصرة سيكون طرحاً غير مستوف لكل الشروط الموضوعية للمسألة التي يتناولها بالدرس . فهناك لغات تسمح للفلسفات بالإنتشار والتأثير في عالم اليوم ولغات أخرى لا تسمح لها بذلك . ومن الواضح أن هذا الإنتشار والتأثير هو مظهر من مظاهر الإبداع ومعيار من بين معاييره . إننا لا نريد أن نجعل من عامل اللغة مرتكزاً أساسياً للإبداع في مجال الفلسفة ، ولكننا لا نريد في مقابل ذلك أن يتم الإغفال التام لهذا الشرط الموضوعي من شروط الطريق إلى الإبداع الفلسفي . والدليل على ذلك أن بعض المفكرين من العالم الغربي ومن العالم غير الغربي بصفة عامة قد وجدوا سبيلاً إلى الإندراج في سيرورة القيمة الشمولية للأفكار ، مهما يكن حكمنا على نسبية قيمة ما حققوه في هذا المجال .

هناك عامل آخر لا بد من التفكير فيه في نظرنا عند طرح مسألة الإبداع في مجال الفلسفة في الزمن المعاصر ، وهو وسائل نقل وتبادل الأفكار . فمما لا شك فيه أن التواصل أقوى في العالم المعاصر ، غير أنه لا يوجد تكافؤ في هذا التواصل . إن أفكار العالم المتقدم تصل عبر تلك الوسائل إلى العالم غير المتقدم ، ولكن العكس لا يقع إلا بنسبة ضئيلة يمكن أن نقول إنه لا أثر لها . وإذا ربطنا هذا الذي نقوله بموضوعنا أمكننا القول إن المشتغل العربي بالفلسفة لا يمكنه أن يتواصل في العالم المعاصر تواصلاً متكافئاً مع أفكار فلاسفة العالم المتقدم . وهذا يدفعنا إلى

القول أن شروط إبداع فلسفة ذات قيمة شمولية ليست أبداً متوفرة بشكل عام وموضوعي .

ارتباطاً مع العامل السابق نود ألا يفوتنا أن نشير إلى أنه ينبغي البحث في معنى الميكانيزمات التي تؤدي بأفكار فيلسوف ما إلى أن تفرض نفسها بوصفها ذات قيمة شمولية ، خاصة عندما يقع ذلك في أوساط ثقافية وفكرية مختلفة . فنحن نعلم مثلاً ضمن العالم الغربي ذاته أن أفكار بول ريكور P. Ricour الفيلسوف الفرنسي قد وجدت لها صدى في الولايات المتحدة الأمريكية ، ونعلم أن أفكار فيلسوف مثل جاك ديريدا J. Derrida قد اكتسبت أهمية في الأوساط الجامعية الأمريكية ، وهذا بالرغم من سيادة الطابع الأمبريقي على الإتجاهات الأمريكية في البحث وبالرغم من أن أفكار ديريدا لا تتصف بهذا الطابع . علينا أن نبحث في السبل التي تنتقل بها الأفكار الفلسفية ليصبح لها تأثير في مجال فكري واسع وهو ما يشعرنا إزاءها بصفة الإبداع[1] .

لقد حاولنا في هذه الدراسة التي لا نعتبرها إلا تمهيداً لتناول نماذج محددة بالدرس أن نتبين العوامل الموضوعية التي تحيط بطرح السؤال حول اتصاف فكر فلسفي ما ، كالفكر العربي المعاصر ، بصفة الإتباع أو الإبداع . أما النتائج التي يمكن أن نحصلها من مراعاة العوامل التي ذكرناها ، والتي نعلم مسبقاً من تحليلنا أنها ستدفعنا إلى طرح هذه المسألة بإضفاء النسبية على صفتي الإتباع والأبداع ، فإننا نتركها إلى فرصة الدراسة المفصلة لبعض النماذج الفلسفية من الفكر العربي المعاصر .

---

(١) هناك بعض الدراسات التي تبحث في هذا الإتجاه نرشد القارىء منها إلى الدراسة التي أقيمت حول وضعية جاك ديريدا في الولايات المتحدة ، راجع المجلة الأمريكية لعلم الإجتماع (A.J.S) المجلد ٩٤ العدد ٤ .

الفصل الرابع

الفكر العربي والمنهج المقارن في تاريخ الفلسفة

- ١ -

التفكير في تاريخ الفلسفة، أحد الشروط الأساسية لبناء نظرية فلسفية. ولذلك فإنه بقدر ما يتم بوضوح تأسيس موقف في تاريخ الفلسفة يكون ذلك بمثابة الإقتراب من تأسيس موقف فلسفي . إن الفلسفة تنشأ دائماً عبر موقف من الإبداعات الفلسفية السابقة ، بمتابعتها أو بنقدها . وليس في نيتنا أن نبحث في هذه الدراسة في الكيفية التي فكر بها الفكر العربي المعاصر في تاريخ الفلسفة ، لعلمنا أن سعة هذا الموضوع لا تكفيه دراسة واحدة لتعدد جوانبه وإتجاهاته . إن هدفنا ينحصر في دراسة الكيفية التي تعامل بها الفكر العربي المعاصر مع أحد المناهج الشائعة في تاريخ الفلسفة ، وهو المنهج المقارن .

لقد إستخدم الفكر العربي المعاصر المنهج المقارن في عدة مستويات من تحليله للمشاكل التي طرحت عليه ، كما استخدمه لبلوغ غايات نظرية مختلفة . وقد ساهمت الوضعية الراهنة للفكر العربي كشرط من الشروط التي دفعت به إلى اللجوء إلى المنهج المقارن . فسواء كان التفكير متعلقاً بالتراث وعلاقته بعلوم الأوائل ، أو كان متعلقاً بالإنتاج الفكري الحالي وعلاقته بالعلوم الغربية المعاصرة ، فإن الفكر العربي المعاصر يكون مدعواً إلى المقارنة من أجل أن يثبت نوعاً من الأصالة أو الجدة أو من أجل أن يسترشد بالمقارنة لتحديد الشروط الخاصة لوضعيته والشروط النوعية التي يستخدم فيها كثيراً من المفاهيم .

لقد استُخدم المنهج المقارن دون أن يكون من استخدموه متفقين على الإنطلاق من نفس الإشكالية ، أو متفقين حول الغايات الفلسفية التي يسعون إلى بلوغها من تطبيق هذا المنهج . وبما أن لكل منهج ، عند تطبيقه ، مقتضيات ونتائج إبستمولوجية ، فقد اختلفت لدى المفكرين العرب المعاصرين النتائج التي يمكن أن يتوصل إليها التحليل المقارن ، وذلك تبعاً للإشكالية النظرية التي تؤطر تفكيرهم ، وللغايات الفلسفية التي توجه بحوثهم .

إن هدف هذه الدراسة هو البحث في الشروط والأهداف المختلفة التي استخدم فيها الفكر العربي المعاصر المنهج المقارن ، والبحث في النتائج التي توصل إليها وقيمة هذه النتائج بالنسبة لمعرفة موضوعية لتاريخ الفلسفة تساهم في تأسيس نظرية فلسفية .

- ٢ -

لنبدأ أولاً بتحديد المنهج المقارن وبيان قيمته الإبستمولوجية العامة . إن الأمر يتعلق بالمنهج الذي يفكر في موضوعه من خلال المقارنة بين فئة من الظواهر أو فئة من الكائنات التي تنتمي إلى نفس النظام أو تكون لها نفس الوظيفة [١] .

من الواضح أن المنهج المقارن قد يختلف هدفه بين البحث عن المماثلات وإثبات الفروق . فالتفكير الذي يقارن إما أن يحاول الربط بين الظواهر من خلال ما يتماثل فيها وما يوحد بينها ، وإما أن يحاول الفصل بين الظواهر من خلال ما يميز بينها وما يفرق بين البعض منها والبعض الآخر .

لا بد لنا لفهم القيمة الإبستمولوجية العامة التي يكتسيها اليوم المنهج المقارن ، من التمييز بين هذا المنهج وبين المقارنة من حيث هي فعل طبيعي من أفعال العقل ووظيفة من وظائفه المميزة له . فقد لجأ الفكر الإنساني باستمرار إلى المقارنة بصورة تلقائية منذ أقدم العصور التي يمكن أن نؤرخ فيها للفكر النظري

(١) راجع القاموس التقني والنقدي للفلسفة (بالفرنسية) تحت اشراف اندريه لالاند A. Lalande ، مادة المنهج المقارن Comparative (Méthode) . المطابع الجامعية الفرنسية . وقد اعتمدنا الطبعة التاسعة (١٩٦٢) والتي توجد بها المادة المذكورة بالصفحة ١٥٤ .

للإنسان . غير أنه ينبغي التمييز بين هذا الفعل التلقائي للعقل وبين ما ندعوه بالمنهج المقارن الذي لم تتحدد ملامحه ولم تبرز ضرورته ولم تظهر الأشكال المختلفة لتطبيقه إلا في القرن التاسع عشر مع الظهور المتعاقب لمجموع العلوم الإنسانية . فضمن السيرورة التي نشأت بها هذه العلوم وتطورت إكتسى المنهج المقارن قيمة خاصة باعتباره منهجاً ملائماً وطريقة مُثلى لتطبيق المنهج العلمي في مجال العلوم الإنسانية ، خاصة مع تعذر تطبيق هذا المنهج بصورته المعروفة في العلوم الأخرى أو إستحالة ذلك تماماً .

تبرز قيمة المنهج المقارن من خلال حديث أوغست كونت A. Conte عنه ضمن حديثه عن المنهج الوضعي في علم الإجتماع ، حيث تبرز ضرورة المنهج المقارن حين لا تسمح شروط الظواهر المدروسة بتطبيق التجريب في صورته الكاملة وبكل الخطوات المكوّنة له .

وقد أشاد دوركهايم من جهته بالمنهج المقارن واعتبره الطريقة الأنجع للحصول على القوانين الشاملة للظواهر المجتمعية ، لأنه لا يمكن للمرء أن يراقب هذه الظواهر في جميع حالاتها وفي كل مراحل تطورها من خلال دراسة مجتمع واحد .

وفي غير علم الإجتماع برزت أهمية المنهج المقارن كما هو الحال في علم اللغة ، حيث كان هذا المنهج سائداً في الدراسات اللغوية في القرن التاسع عشر . كما تم تطبيق هذا المنهج في الدراسات التاريخية والنفسية والإقتصادية وغيرها في كل حين رأى فيه الباحثون أن الكشف عن المتماثل أو المتمايز في الظواهر يكون ذا فائدة في فهمها وفي اكتشاف قوانينها الشاملة .

وبالرغم من أن الأمر قد يختلف نتيجة لإختلاف طبيعة الموضوع ، فإننا نعتبر أن تطبيق المنهج المقارن في تاريخ الفلسفة هو تطبيق لمنهج شمَلَ العلوم الإنسانية ، كما نعتبر أن لجوء عدد من محللي الفكر الفلسفي ومن مؤرخي الفلسفة العرب إلى هذا المنهج هو تطبيق لمنهج شائع . إلا أن هذا لن يمنعنا مع ذلك من القول بأن هنالك شروطاً فلسفية وإيديولوجية خاصة هي التي تم فيها اللجوء إلى المنهج المقارن من طرف المهتمين العرب بتاريخ الفلسفة .

إن المنهج المقارن يكون مطلوباً في تاريخ الفلسفة من أجل إلقاء مزيد من الضوء على الأفكار والأنساق الفلسفية . تُفهم الفكرة الفلسفية في ذاتها ، في ضوء

النسق الذي تكوّنت ضمنه ، في ضوء الشروط الفلسفية والإيديولوجية التي كان إطاراً نظرياً لها . ولكننا نظن أيضاً أن الفكرة الفلسفية تُفهم بصورة لا تقل عمقاً عندما نخرج بها عن ذاتها ، وعندما نقارنها بما يماثلها من أفكار مع إختلاف الشروط وتباين الأنساق الفلسفية . قد تبرز لنا المقارنة عندئذٍ الأدوار التي يمكن أن تلعبها الأفكار الفلسفية المتماثلة في شروط مختلفة ، كما تبرز لنا الكيفية التي يمكن أن تنتج بها أفكار فلسفية متماثلة عن شروط نظرية وواقعية متباينة . بهذا المعنى قد يكون المنهج المقارن أداة فعالة في سبيل فهم أعمق لطبيعة الأفكار الفلسفية وسيرورتها . ومن هذه الناحية بالذات نظن أن تطبيق المنهج المقارن من أجل فهم الفكر العربي الإسلامي ، سواء مع الفكر اليوناني السابق له ، أو مع الفكر الغربي المعاصر اللاحق له ، قد يكون من العوامل التي يمكن أن تسهم في معرفة الفكر العربي المعاصر لموقعه الخاص ، وقد تساهم في بناء نظرية فلسفية معاصرة .

غير أن الفائدة التي نجنيها من تطبيق المنهج المقارن لا ينبغي أن تقودنا إلى الإعتقاد بأن كل التطبيقات التي أنجزت لهذا المنهج أدت إلى نتائج موضوعية . ولقد أشار عدد من المفكرين الذين طوروا المنهج المقارن في العلوم الإنسانية إلى حالات عديدة ينزلق فيها التطبيق إلى إنتاج تصورات تعوق المعرفة الموضوعية للظواهر المدروسة . وإذا كنا سنشير إلى تلك الحالات التي ينتج فيها المنهج المقارن عوائق إبستمولوجية كما ذكرها بعض رواد العلوم الإنسانية بصفة عامة ، فلأننا نجد مثيلاً لها في مجال التأريخ للفلسفة .

ينبهنا دوركهايم إلى نوعين من المقارنات ، الأولى هي المقارنات الواسعة والثانية وهي المقارنات المحدودة ، مبرزاً أن كليهما قد يؤدي إلى فهم يبتعد عن موضوعية الظواهر[١] . والواقع أننا نجد في تطبيق المنهج المقارن في تاريخ الفلسفة هذا النوع من المقارنات . فكثيراً ما تكون المقارنات واسعة من حيث مدى ما تشمله من أفكار وأنساق ، أو من حيث المدى الزمني الذي تتعلق به . فالمقارنات التي تقع بين الأنساق الفلسفية لعصر بأكمله وعصر آخر بأتمه قد تؤدي بنا إلى إستخلاص نتائج وتعميمات غير دقيقة لا تكون إلا بمثابة العائق لفهم الأنساق

---

(١) راجع إميل دوركهايم : قواعد المنهج في علم الإجتماع ، ترجمة .

الفلسفية في أصالتها أو لفهم طبيعة العصور المقارن بينها في حقيقتها . وكثيراً ما نجد عند مؤرخي الفلسفة المعاصرين مثل هذه المقارنات الواسعة بين العصر اليوناني وعصر إزدهار الحضارة الإسلامية ، أو بين عصر الإزدهار هذا وبين فترات أخرى كالقرون الوسطى المسيحية أو كالفترة الحديثة .

ولا تقل عن هذه المقارنات الواسعة إعاقةً للفهم الموضوعي تلك المقارنات المحدودة ، ولكن التي يُراد منها بصفة خاصة بلوغ نتائج عامة . ومثال هذه المقارنات تلك التي تنطلق من المقارنة بين فكرتين فلسفيتين تنتميان إلى عصرين مختلفين ، أو تنطلق في أحسن أحوالها من المقارنة بين نسقين فلسفيين لكي تستخلص نتائج تهم التماثل أو التمايز بين عصرين بأكملهما . فمثل هذه المقارنات لا تصل إلا إلى تعميمات زائفة لا تفيد بكثير في سبيل فهم موضوعي لتاريخ الفلسفة ولخصائص أنساقه المتعددة وعصوره المتباينة . إن المقارنة بين الفارابي وأرسطو كنسقين فلسفيين لن تكون لها فائدة موضوعية كاملة في فهم التماثل أو الفرق الموجودين بين الفلسفة اليونانية والفلسفية العربية الإسلامية في عموميتها ، ولن تثمر هذه المقارنة كذلك فائدة موضوعية في الحكم على طبيعة العلاقة بين هاتين الفترتين الواسعتين من تاريخ الفلسفية .

للمقارنة بكل أشكالها فائدة معرفية لا يمكن أن تُنكر قيمتها بالنسبة لعدد من مجالات البحث في العلوم الإنسانية ، ومنها تاريخ الفلسفة الذي تتعلق به هذه الدراسة بصفة أساسية . إلا أنه بقدر ما لها من فائدة ، فإن المقارنات تقتضي يقظة إبستمولوجية مستمرة للفصل بين حالاتها الإيجابية وبين الحالات التي ينزلق فيها تطبيق المنهج المقارن إلى عكس ما كان يريد الوصول إليه ، أي فهم موضوع دراسته فهماً موضوعياً .

ينبهنا باحث آخر إلى عدد من صعوبات المنهج المقارن ، وذلك حينما يميز بين أنواع المقارنات مبرزاً أن التداخل غير الموضوعي بينها يمكن أن يقود إلى مجانبة الموضوعية . يميز ميشيل دو كوستر Michel De Coster بين المقارنة الإستدلالية Discursif التي تقوم على أساس إثبات وجود عناصر متماثلة في الظواهر المقارَنِ بينها ، دون أن تطلب إثبات تأثيرات ، وبين المقاربات المنهجية التي تفترض وجود تقاربات بين الظواهر المبحوث فيها ، وبين هذين النوعين والمقارنة النظرية التي

تفترض وجود علاقات وتأثيرات وتقود إلى البحث عن هذه التأثيرات .

فإذا كان كل مستوى من المستويات التي ذكرناها للمقارنة مفيداً ، فإن الإنتقال اللاموضوعي من واحد منها إلى الآخر قد يغدو عائقاً للفهم الموضوعي . ومن ذلك مثلاً البحث عن التأثيرات حيث لا وجود موضوعي لها . فالإنتقال من البحث عن العناصر المتماثلة إلى طلب إثبات التأثير يقتضي يقظة إبستمولوجية [1] .

إن هدف هذه الدراسة ، كما أوضحنا ذلك منذ البداية ، هو دراسة الكيفية التي تعامل بها الفكر العربي المعاصر مع المنهج المقارن في تاريخ الفلسفة . ولم نرد في هذه الفقرات التي نمهد بها للنماذج التي ندرسها في هذا الباب أن نقتصر على عرض المظاهر التي تبرز أهمية المنهج المقارن والحاجة إليه فحسب ، بل أردنا أيضاً أن نبرز الصعوبات التي تعترض تطبيق هذا المنهج ، والتي قد تجعل من بعض تطبيقاته مجالاً لإنتاج التصورات والأفكار التي تعوق المعرفة الموضوعية للأنساق والفترات المدروسة ، بل أن تقود إلى فهم حقيقي لها . والواقع أن أسباباً معرفية وأخرى إيديولوجية تفسر إستناد مؤرخي الفلسفة في العالم العربي إلى المنهج المقارن في تاريخ الفلسفة . ولا بد لنا من الوقوف عند بعض النماذج لمعرفة الكيفية التي طُبق بها هذا المنهج والنتائج التي أدى إليها .

- ٣ -

نفضل في إطار عرضنا لنماذج من تطبيق المنهج المقارن في تاريخ الفلسفة أن نبدأ بعرض الخلاصات التي توصلت إليها بعض التطبيقات التي يبدو لنا أنها وجهت الفكر الفلسفي العربي المعاصر إلى نتائج لا تطابق موضوعية تاريخ الفلسفة . وهناك أشكال متعددة إتخذتها هذه التطبيقات .

نبدأ بعرض نماذج بدأ فيها المنهج المقارن بالبحث عن المماثلات لكي يصل إلى

---

(١) راجع كتاب ميشيل دوكوستر Michel De Coster : L'analogie en Sciences humaines, ed P.V.F Collection: Sociologie d'aujourd'hui, (1978).

أنظر بصفة خاصة الفصل الثاني .

البحث عن المفاضلات . تتخذ هذه المقارنات صفة التحليل الـذي يبحث عن العناصر المتماثلة ضمن بنيتين فكريتين مختلفتين من حيث إطارهما التاريخي . ومثال ذلك المقارنة بين فيلسوفين أحدهما إسلامي والآخر غربي، إما بالمقارنة الشاملة بين نسقيهما أو بالإكتفاء بالمقارنة بين هذين النسقين من خلال بعض القضايا . ولا يمكن إنكار أهمية مثل هذه المقارنات في بناء تصور موضوعي عن تاريخ الفلسفة ، لأنها تكون إجتهاداً فكرياً ونظرياً هاماً للبحث ضمن نسقين فلسفيين عن العناصر المتماثلة فيهما . وتبرز هذه الأهمية بصفة خاصة إذا كان المناخ التاريخي والحضاري للفيلسوفين اللذين نقارن بينهما لا يوحي بوجود مثل هذه المماثلات . لكن هذه القيمة التي ننسبها للمقارنة لا تنفي أنه علينا أن نأخذ بعين الإعتبار الإطار الذي يؤطر البحث عن مثل هذه المماثلات . فقد تكون الدوافع النظرية والإيديولوجية التي توجه البحث عن المماثلات هي مما يدفعنا في الوقت ذاته إلى الإنزلاق في بحثنا نحو مطالب أخرى لا وجود لها في الواقع الموضوعي لتاريخ الفلسفة .

إذا تتبعنا كثيراً من المقارنات التي قام بها عدد من المفكرين العرب والتي لمست أنساقاً أو فترات من تاريخ الفلسفة ، فسنجد أنها كانت بمثابة المقارنات التي تجعل الفكر يبتعد عن الموضوعية . ذلك أن المقارنات تجـاوزت في كثير من الحـالات قيمتها المعرفية التي تتركز في طلب المماثلات ، لكي تسعى إلى اكتساب قيمتها من خلال ما أرادت إثباته من أفضليات أو أسبقيات في تاريخ الفلسفة أو في تاريخ الأفكار بصفة عامة . لقد سعى كثيرون ممن قارنوا بين الفلسفة العربية الإسلامية وغيرها إلى إثبات أحقيتها في السبق إلى إثارة بعض المشاكل أو في الدعوة إلى تجديد منهجي لمعالجتها . مثل هذه المقارنات التي قامت بصفة خاصة بين الفكر العربي الإسلامي وبين الفكر الغربي الحديث قصدت أن تثبت الأسبقية الزمنية ، وبالتالي المبدئية ، للفكر العربي الإسلامي في بعض القضايا والتحليلات . وقـد شاعت هذه المقارنات فيما يتعلق بابن خلدون ونظرياته في الإجتماع والتاريخ من جهة ، وبالغزالي ونقده للفلسفة ونظريته في المعرفة من جهة أخرى .

النموذج البارز لمثل هذه المقارنات هو الدراسات التي قام بها ساطع الحصري حول ابن خلدون والتي خصص عدداً من المقالات فيها للمقارنة بين هذا المفكر العـربي الإسـلامي وبـين رواد الفكـر الأوروبي الحـديث من أمثـال فيكـو ،

ومونتسكيو ، وأوغست كونت . والذي يوحد بين هذه المقارنات هو هدفها الذي يتركز في إثبات سبق ابن خلدون لمفكري أوروبا في عدد من مجالات المعرفة باعتباره مؤسساً لها أو مفتتحاً للتفكير فيها ، أو إثبات سبقه في بعض القضايا باعتباره أول من تكلم في موضوعها . إن ما كانت تطلبه هذه المقارنات هو أكثر من البحث عن المتماثل في فكر ابن خلدون مع غيره . فطلب المماثلات لم يكن لديها إلا مناسبة للبحث عن المفاضلات . وقد يكون ما يفسر الرجوع إلى مثل هذه المقارنات وشيوعها هو الشرط الإيديولوجي للفكر العربي المعاصر وعلاقته ضمن ذلك بالفكر الغربي المعاصر بصفة خاصة . ذلك أن مطلب الأصالة الذي كان أحد شروط الفكر العربي قد دفع به إلى السعي إلى إثبات مثل هذه المفاضلات . فالمقارنات هنا لا تُطلب من أجل تأسيس معرفة موضوعية فحسب ، بل إنها تلبي خدمة هدف إيديولوجي عام . إنها ليست معرفة ، بل إثباتاً لهوية الفكر العربي المعاصر عبر تراثه وإثبات قدرته على الإستمرار في الإبداع الفلسفي والنظري بصفة عامة . لكن تلبية المطلب الإيديولوجي قد لا تلتقي في جميع الأحوال مع تأسيس معرفة موضوعية ، بل قد يتم عبر تلبية هذا المطلب توجيه المعرفة نحو متاهات نظرية ومنهجية تؤدي بها إلى الإبتعاد عن الموضوعية . وتلك هي المشكلة التي تطرحها مثل هذه المقارنات : إنها تؤدي بالفكر إلى السقوط في تعميمات زائفة غير مطابقة للواقع .

يقدم لنا ساطع الحصري ضمن المقارنات التي قام بها نماذج من هذه الأحكام العامة . فبصدد المقارنة بين فيكو وابن خلدون نجد مفاضلة أولى في التصريح التالي : « ابن خلدون يستند في آرائه ونظرياته إلى الوقائع بوجه عام . إنه لا يسهو عن الأغلاط والأوهام التي كثيراً ما تتسرب إلى الأخبار المنقولة ولا يتأخر في البحث عن الطرائق التي تضمن تمييز الخطأ من الصواب في تلك الأخبار (. . .) أما فيكو فإنه لا يتقيد كثيراً بالوقائع والحادثات فيبقى بعيداً عن مناحي الأبحاث الإستقرائية بوجه عام »[1] .

بعد مقارنات أخرى تفصيلية ينتهي ساطع الحصري إلى التأكيد بأن « ابن

---

(١) ساطع الحصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبة الخانجي بمصر (١٩٦١) ، ص ١٩٧ .

خلدون يتفوق على فيكو تفوقاً كبيراً من حيث شمول النظر ، ونـزعة التعمق ، وطريقة البحث والإستقراء ، ويقترب من طرائق الأبحاث العلمية الحديثة بوجه عام ، وطرائق الأبحاث التاريخية والإجتماعية بوجه خاص ، إقتراباً واضحاً »[1] .

نجد أحكاماً مماثلة لهذه التي سلف ذكرها عندما ينتقل ساطع الحصري في مقال آخر إلى المقارنة بين ابن خلدون ومونتسكيو . فهو يلاحظ أن لدى كل منهما إدماجاً لعنصر الإقتصاد في تحليل المجتمع . ولكنه بعد أن يعرض رأي كل منهما في هذا الموضوع والإستشهاد على ذلك بفقرات مما كتبـاه ينتهي إلى القول : « إنني أعتقد إعتقاداً جازماً ، بأن القول بأن " شرف إدخال عنصر الإقتصـاد في علم التاريخ يعود إلى مونتسكيو " ما هو إلا افتئات صريح على الحقيقة والواقع . وأجزم بلا تردد بأن هذا الشرف يعـود إلى ابن خلدون الذي سبق مـونتسكيو في هـذا المضمار ، مدة تزيد على ثلاثة قرون . هذا وإني أقول ـ زيادة على ذلك ـ إن ابن خلدون لا يمتاز على مونتسكيو ـ في هذه القضية ـ من جراء سبقه إلى فهم " علاقة التاريخ بالإقتصاد " سبقاً زمنياً فحسب ، بل إنه يمتاز عليه من جراء عمق التفكير ودقة النظر التي أظهرها في بحث ودرس هذه العلاقة أيضاً »[2] .

يقارن ساطع الحصري أيضاً بين آراء ابن خلدون ومونتسكيو حول " طبيعة الحياة الإجتماعية " وينتهي إلى تأكيد يماثل ما سبق ذكره ، حيث يقول : « ابن خلدون كان أقرب إلى فهم " طبيعـة الحياة الإجتـماعية " ، وإلى إدراك " روح التاريخ وفلسفته " من مونتسكيو بدرجات . . . على الرغم من أنه كان قد عاش وفكر وكتب قبله بمدة طويلة ، تقرب من أربعة قرون »[3] .

تصبح الإرادة في بلوغ الهدف من هذه المقارنات أقوى عندما يتعلق الأمـر بالمقارنة بين ابن خلدون وأوغست كونت ، خاصة وأنه يُعزى إلى كونت تأسيس علم الإجتماع الذي يرى الحصري ، ومعه عدد من المفكرين العرب ، أن ابن خلدون أحق به وفقاً للمضمـون الذي نقـرأه في مقدمتـه ، حيث يتحدث ابن

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

خلدون عن تأسيسه لعلم جديد لم يُسبق إليه ويدعوه بعلم العمران البشري أو بعلم الإجتماع الإنساني .

لكن ، بالرغم من كل الفروق التي تميز ابن خلدون عن أوغست كونت ، فإن ساطع الحصري يؤكد وفقاً للهدف العام من جميع المقارنات التي يقوم بها : « إن حق ابن خلدون بلقب " مؤسس علم الإجتماع " أقوى من حق كونت ، لأنه كان قد فعل كل ذلك قبل أن يؤلف كونت دروسه في الفلسفة الإثباتية ، بمدة تزيد على أربعمائة وستين عاماً . نحن نعتقد أن مقدمة ابن خلدون لم تكن تلمساً بسيطاً لعلم الإجتماع ، ولا تحدساً غامضاً عنه ، بل كانت محاولة ناجحة لإستحداث علم الإجتماع ، محاولة تستجمع جميع الشروط التي تخولنا حق تلقيبه " المؤسس " لهذا العلم »[1] .

نؤكد من جهتنا أن لمثل هذه الأحكام العامة منطقها وتماسكها . إن بعضها يدعم بعضاً ، وبعضها يقود إلى البعض الآخر لإحتوائه شروط وجوده . إن الأحكام العائمة تتكاثف كما تتكاثف الحقائق . فكما أن الحقائق يكمل بعضها بعضاً من أجل بناء نظرية علمية موضوعية متماسكة ، فإن الأحكام العامة غير المطابقة للواقع تتكامل من أجل أن تبعد العقل عن الموضوعية . ونظن أن هذه الحالة تنطبق على الأحكام التي نجدها في دراسات ساطع الحصري عن ابن خلدون . فبعد المقارنات التي يقيمها الحصري بين ابن خلدون والمفكرين الغربيين السالفي الذكر ، ينتقل إلى إثبات آخر أعم . ذلك أنه يعرض أهم المذاهب في علم الإجتماع ، كما يعرض أهم العوامل التي يعتمد عليها كل منها في تفسير الظواهر المجتمعية ، لينتهي إلى القول بأن مقدمة ابن خلدون " تحتوي على بذور هامة لمختلف المذاهب الإجتماعية "[2]. فالتحليل الخلدوني يتضمن ذِكْراً لكل العوامل التي يستند إليها تحليل هذه المذاهب ، وذلك في المكان الملائم له من التحليل دون أي ميل للمبالغة في أهمية أي عامل على حساب ما عداه .

في هذا الفصل من كتاب ساطع الحصري نجد ذكراً لمذاهب إجتماعية كثيرة .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٥ .

فهناك أولاً النظرة الطبيعية الآلية للظواهر المجتمعية Mécanisme ، وهي التي تحاول البحث عن قوانين للحياة المجتمعية تكون مماثلة لقوانين الطبيعة . وهناك النزعة التي تميل إلى تفسير الظواهر المجتمعية بناء على قوانين مقتبسة من علم الحياة Biologisme ، ثم النزعة العضوية في تفسير الظواهر المجتمعية Organicisme ، ثم المذهب التطوري في علم الإجتماع Sociologie Evolutioniste ، ثم المذهب الإجتماعي المغالي في تفسير جميع ظواهر الإنسان تبعاً للتحليل الإجتماعي ، وهناك أخيراً التحليل المرفولوجي .

يعود الحصري إلى الإستشهاد ببعض الفقرات من مقدمة ابن خلدون ليبرز سبقه إلى كل أنواع التحليل التي ذكرناها . وهكذا يمكن أن نذكر أسماء كثيرة كأوغست كونت وسبنسر لنصل إلى دوركهايم وإلى التفسير المادي للتاريخ الذي لا يتردد الحصري في أن يقرأ في بعض فقرات المقدمة ملامحه قبل وجوده الفعلي عند ماركس .

هكذا يؤدي الإنسياق وراء الأحكام العامة التي تبحث عن المفاضلة إلى أن يُنسب إلى فكر واحد ، هو الذي نقرأه في نصوص مقدمة ابن خلدون ، بذور المذاهب الإجتماعية اللاحقة كلها ، وهذا مع ما بين هذه المذاهب من تعارضات وانتقادات متبادلة .

هل مثل هذه الأحكام تقربنا من ابن خلدون أم تبعدنا عنه ؟ باختصار نقول إن ما تسعى إليه هو تقريبنا من النص الخلدوني كمعطى موضوعي معرفي وتاريخي ، غير أن ما تصل إليه هو إبعادنا الموضوعي عن هذا النص ، وذلك بجعله متعالياً على شروطه المعرفية والتاريخية . حقاً إن هذه الأحكام ومثيلاتها قد جاءت عند كثير من المفكرين العرب كرد فعل ضد طريقة في التأريخ للأفكار والفلسفات لا تخلو من أهداف إيديولوجية ، وهي التي تجعل الغرب منطلقاً ومركزاً في الوقت ذاته لكل تفكير فلسفي أو نظري بصفة عامة ، مهمِلة أن تُرجع إلى مفكري الحضارة العربية الإسلامية ما يعود إليهم في هذا التاريخ العام للأفكار . غير أن مجاوزة الإيديولوجيا هنا لا تتم إلا عبر تلبية مطلب إيديولوجي آخر هو إبراز الهوية التي تم إنكارها أو التجاوز عنها ، ولكن بصورة رد فعل . وفي هذا الإنتقال من إيديولوجيا إلى أخرى يفلت من الأبحاث العلمية ما تسعى إليه وهو تحصيل معرفة

موضوعية بالتراث العربي من جهة ، وبالفكر الغربي الحديث والمعاصر من جهة أخرى . إن المعرفة الموضوعية لا تأتي من مثل هذه الأحكام التي عرضنا نماذج منها ، بل من السير في الإتجاه المضاد لها . فحتى تتأسس لنا المعرفة الموضوعية ، لا بد من أن نبني ضد تلك الأحكام العامة الزائفة ، سلسلة أخرى من الحقائق الموضوعية ، المتماسكة . فالمعرفة الموضوعية ليست نقداً لمعرفة سابقة فحسب ، بل هي أيضاً ما ننتجه من معارف . والعوائق الإبستمولوجية للموضوعية لا تأتي من خارج المعرفة التي ننتجها ، بل من سيرورتها ومن ديناميتها الخاصة . لذلك نرى ضرورة نقد إبستمولوجي يؤسس المعرفة الموضوعية من داخل ما ننتجه من معارف ، وذلك بالسير في الطريق المضاد لها باعتبار ذلك من الوسائل الفعالة لتحرير هذه المعرفة من عوائقها .

- ٤ -

هناك نوع آخر من الدراسات المقارنة التي تسود الفكر العربي المعاصر لا تقل إشكالاته المنهجية عن النموذج الذي سلف الحديث عنه . فهناك مقارنات تسعى إلى تجاوز المماثلة من أجل المفاضلة لتصل إلى المماثلة التي تكون سبيلاً إلى إثبات علاقة ممكنة أو محتملة أو واقعية بين مفكرين أو نسقين يجتهد الباحث في إثباتها بدلائل تاريخية في بعض الأحيان .

ضمن هذا النوع من المقارنات ينبغي أن ندمج تلك التي اجتهدت عند المقارنة بين الفكر العربي الإسلامي وبين الفكر اليوناني أن تثبت جدة مطلقة للفكر الإسلامي ، وأن تبرز من حيث بنية المذهب الفلسفي ومن حيث الدليل التاريخي على السواء أن الأثر اليوناني في المذاهب الإسلامية لا يرقى إلى مرتبة المكوّن الأساسي ، بل وقد تصل إلى إنكاره تأثيره بصورة مطلقة .

جاءت هذه الأطروحة بوصفها رد فعل ضد ما تبناه التأريخ الغربي للفلسفة الخاضع لإيديولوجيا التمركز حول الذات .

يبرز رد الفعل هذا في كثير من البحوث التي قام بها باحثون عرب ، والتي عملوا فيها على إعادة قراءة تاريخ الفلسفة ، واجتهدوا في إبراز أمرين في الوقت

ذاته : ليس الفكر العربي الإسلامي مجرد صدى لأفكار فلاسفة الحضارة اليونانية القديمة ، من جهة ، وما جاءت به الحضارة الغربية الحديثة ، من جهة أخرى ، من أفكار ومنجزات لا يخلو من أثر العرب فيه ، أي أن للعرب في نهاية الأمر إسهاماً تاريخياً واضحاً في التطور الثقافي للإنسانية .

إن شروط الموضوعية لبناء التاريخ العام للفلسفة بصورة متوازنة ، تُظهر المطلب الذي سعت كثير من البحوث العربية إلى إنجازه أمراً مشروعاً . ذلك لأن إعادة قراءة تاريخ الفلسفة قراءة موضوعية تعيد لمختلف الحضارات ولمختلف الفترات التاريخية قدرها الموضوعي من الإسهام في هذا التاريخ ، يمكن أن تُعتبر مساهِمة في المعرفة المعاصرة بتاريخ الفلسفة، في سعيها نحو تحقيق تصور موضوعي عن تاريخ التيارات والمذاهب الفلسفية من مختلف العصور . ونظن أن هذا يمكن أن يحرر المعرفة العلمية لتاريخ الفلسفة من كثير من عوائقها المعرفة - الإيديولوجية . غير أننا مع هذا التأكيد نؤكد في الوقت ذاته أن المعرفة لا تتجاوز بسهولة شرطها النفسي ، وأن الباحث العربي الذي حاول أن يصل إلى التأريخ الموضوعي للفلسفة عبر رد الفعل ضد موقف معرفي - إيديولوجي سابق ، لم يتمكن في جميع الأحوال من الوصول إلى نظرة موضوعية شاملة ، ولم يسلم من تأثير شرطه الإيديولوجي العام وشرطه النفسي الخاص على سعيه نحو بلوغ الموضوعية . وهذا ما أدى إلى أن تكون كثير من الأحكام متصفة بصفة الإطلاق في إنكارها لأهمية العنصر اليوناني في تكوين المذاهب العربية الإسلامية ، أو في اعتقادها بأثر المذاهب الإسلامية على الفكر الغربي اللاحق لها وفي استمرار قيمة المعارف الفلسفية والعلمية التي قدمتها إلى وقتنا الحاضر . وهناك مغالاة مضادة لما وصفناه سابقاً تصل إلى القول بأن كل الإنتاج الغربي ، أو جلّه على الأقل ، مستمد من تأثيرات عربية إسلامية يجتهد كثير من الباحثين في إثباتها تاريخياً .

إن التأطير الموضوعي لمثل هذه الأحكام والوصول إلى حدود حقيقتها ينبغي أن يرتبط بتحليل لاشعور الباحث العلمي للوقوف على المكبوتات العقلية والنظرية التي تلعب بالنسبة إليه دور العائق في بلوغ معرفة موضوعية . مرة أخرى نؤكد أن وجود الخطأ لا يمحوه السعي نحو بلوغ الحقيقة ، بل هو جزء من هذا السعي محايث له .

لن نتمكن هنا أيضاً من متابعة كل النماذج التي نجد فيها الأحكام السالفة الذكر ، بل سنكتفي بنموذج واحد منها هو الذي نجده في كتاب : " مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن "[1] .

يحدد السيد ياسين عريبي الهدف من كتابه في تصديره له فيقول : « إذا كان إبرهارد Eberhard يقول منتقداً ما ورد في كتاب النقد (يقصد نقد العقل الخالص لكنط) بأن " ما هو جديد ليس جيداً ، وما هو جيد ليس بجديد " على اعتبار أن ما ورد في هذا الكتاب يرتد إلى فلسفة ليبنتز ، فإننا نقول بدورنا إنه لا جديد عند كنط أو ليبنتز لأن فلسفتهما تعتمد أولاً وأخيراً على نظريات المتكلمين وفلاسفة الإسلام ، والفرق بينهما يرجع إلى القدرة على عملية التركيب بين هذه النظريات المختلفة ووضع المصطلحات الجديدة »[2] .

كما بينا سابقاً فإن الأحكام غير المطابقة للواقع تتكاثف فيما بينها لتشكل حقيقتها الخاصة . إنها أحكام يقود بعضها إلى البعض الآخر الذي قد يكون في مستواه أو أعم منه . وهذا ما نلاحظه في حالة الكاتب الذي نناقشه . فهو يتحدث مرة أخرى في نفس تصديره لكتابه عن " نقد العقل الخالص " لكنط ، وخاصة قسمه المعنون بالجدل المتعالي فيقول عنه : « وقد جاء نقد كنط للميتافيزيقا في هذا الجزء الأخير مطابقاً لما ورد في كتاب " التهافت " للغزالي دون أن يتقدم خطوة واحدة . (. . .) أما نظريات كنط عن الزمان والمكان والأحكام كما ترد في القسم الأول من " النقد " وفي مقدمته فإنها تمثل خلاصة الصراع في الفكر الإسلامي بين ما يسمى بعلماء الكلام وفلاسفة الإسلام ، كما ترد عند الغزالي في " التهافت "وفي " معيار العلم " (. . .) أما موقف كنط في القسم الذي يسميه بالتحليل والذي يتعلق بمشكلة العلية ، فإنه وإن إدعى أنه يرد على دفيد هيوم D. Hume إلا أنه ينتقد في الواقع موقف الغزالي من علاقة السبب بالمسبب حيث نجد أن فلسفة هيوم تعتمد أولاً وأخيراً على تحليل المسألة السابعة عشر من " التهافت " . ونقد كنط

---

(١) محمد ياسين عريبي : مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن ، الدار العربية للكتاب (١٩٨٢) طرابلس ـ تونس .

(٢) راجع تصدير المؤلف لكتابه ، وبصفة خاصة ص ٨ .

ليس بجديد إذ أنه اعتمد فيه على نظرية الأحوال الكلامية التي رفضها الغزالي في تهافته حفاظاً على منهجه الجدلي »[1] .

إذا تتبعنا كتاب السيد ياسين عريبي وتابعنا الأحكام الواردة فيه وهي متعددة، فإن ما يوصلنا إليه هذا النسق من الأحكام المتماسكة أنه لا جديد في كتاب كنط " نقد العقل الخالص " . ولا يقارن الكاتب بين كنط والغزالي فحسب ، بل إنه يقارن أيضاً بينه وبين ابن سينا بحيث يبرز أن ابن سينا قد سبق كنط في إثبات كثير من المعاني الفلسفية .

وتوجد ضمن نفس الكتاب أحكام مماثلة متعلقة بديكارت سواء تعلق الأمر بالشك أو تعلق بالكوجيتو أو النتائج اللازمة عنهما . ولهذه الأحكام نفس الهدف الذي كان لسابقتها ، أي إثبات أسبقية الفلاسفة المسلمين في إبداع بعض المعاني ، بل وتأثر فلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين بهذه المعاني وانطلاقهم من التفكير منها دون التصريح بذلك والإعتراف به في كثير من الأحيان .

لا يستثنى الجدل الهيغلي من هذه المماثلات التي تهدف إلى إثبات الأسبقية واحتمال التأثير . يبحث ياسين عريبي في مظاهر الجدل الهيغلي محاولاً أن يثبت لها جميعاً أصولاً في الفكر الإسلامي عامة ، وعند الغزالي بصفة خاصة . المقارنة التي يقوم بها الكاتب بين هيغل والغزالي تتخللها أحكام عامة كثيرة تستند إلى مماثلات يجتهد الكاتب في دعمها بدلائل . ولا يسعنا ، في حدود هذا البحث أن نورد كل تلك الأحكام ، بل نكتفي منها بهذا التأكيد : « يمكن القول بأن الغزالي وهيغل يلتقيان حول تحديد الجدل حيث يعتقدان بأن كل مفهوم ينطوي على تناقض، بينما يختلفان في تحديد الأنماط المتفرعة عن هذا المعنى . وإذا كان هيغل قد اهتم بصفة خاصة بجدل الحركة حيث استطاع أن يطوره في مذهبه من خلال جدل الصيرورة ، فإننا نجد الغزالي يهتم بالعديد من أنماط الجدل المختلفة محاولاً بذلك استيعاب النظريات الجدلية والمقترحات لحلول إشكالات تلك الأنماط . بحيث يستوعب الكثير من النظريات السابقة واللاحقة ، حيث إنه لم يدّع الحل المطلق بل يحل إشكالاً ليستخرج إشكالاً جديداً . وهذا الجدل الإشكالي هو ما لا نجده عند

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩ .

هيغل رغم أن هيغل يرى بكثرة الفلسفة ، والذي استطاع أن يحقق هذه الكثرة هو الغزالي وحده »[1] .

إن ما يهمنا بصفة خاصة هو أن هذه الأحكام التي نجد مثيلاً لها في الكتاب الذي انطلقنا منه كنموذج ، أو في كتب أخرى تتعلق بتاريخ الفكر عامة وبتاريخ الفلسفة بصفة خاصة ، تتكاثف فيما بينها لتقدم لنا تصوراً منسجماً عن موضوعها . تصل بنا مثل هذه الأحكام إلى تصور شامل عن وضعية الإنتاج العلمي والفلسفي والفكري بصفة عامة في عصر إزدهار الثقافة العربية الإسلامية . فحين تكون المقارنة قائمة بينه وبين الفكر اليوناني السابق له ، فإن الهدف يكون هو إثبات جدة اللاحق بالنسبة للسابق ، ويكون التعبير السائد أن الفكر العربي الإسلامي ، مع الإعتراف بما أخذه عن علوم الأوائل من اليونانيين أو غيرهم ، قد أضاف الكثير وأطر ما استمده من غيره في أطر فكرية جديدة . غير أنه عندما تقوم المقارنة بين الفكر العربي الإسلامي وبين الفكر الحديث والمعاصر اللاحق له ، فإن الهدف يغدو هو إثبات سبق الفكر الإسلامي إلى بعض المعاني والأفكار والتوجهات الفلسفية والعلمية .

مهما تكن الشروط العلمية والإيديولوجية التي تدفع الفكر العربي المعاصر إلى مثل هذه الأحكام، تبرر مشروعيتها، فإنه لا غنى لنا عن القول مع ذلك بأن تلك الأحكام في انسجامها الظاهري الذي يمنحها ظاهرياً صفة الموضوعية لن تساعد على بناء نظرية فلسفية معاصرة ، سواء كان ما اتجه إليه الفكر العربي المعاصر هو إعادة قراءة تاريخ الفلسفة أو هو المساهمة في تناول المشكلات المعاصرة للفلسفة . فمما لا شك فيه أن المفكرين العرب المعاصرين يجدون أنفسهم في كثير من الأحيان في مواجهة مهمة صعبة : إعادة بناء نظرية متناسقة جديدة عن تاريخ الفلسفة تستعيد فيها الفترة التي تهمهم ، أي الفترة العربية الإسلامية ، قيمتها الموضوعية ضمن التاريخ الشامل للفلسفة وللفكر بصفة عامة . غير أن هذا الهدف المشروع لا يمكن بلوغه بالإعتماد على أحكام عامة من مثل التي تحدثنا عنها ، ولن يتمكن الفكر العربي المعاصر ، بناء على ذلك ، من بناء نظرية فلسفية معاصرة على قاعدة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٨ .

من الأحكام غير الموضوعية في تاريخ الفلسفة .

- ٥ -

إن هدف الدراسة الحالية هو إبراز قيمة المنهج المقارن في تاريخ الفلسفة من خلال التركيز على استخدام الفكر العربي المعاصر له في مجال تاريخ الفلسفة . ولقد أبرزنا منذ البداية أن الأحكام العامة التي يصل إليه الفكر عبر المقارنات لها صفتان متعارضتان : إنها أحكام تقودنا في صورة أولى لها نحو فهم أعمق لها نقارن بينه ، سواء كان أفكاراً فردية أو نظريات تهم فترتين مختلفتين ، لكنها أحكام تؤدي في الوقت ذاته حين تفقد الدقة الضرورية ، وحين تقتصر فقط على البحث عن المماثلات الزائفة ، إلى مجانبة الموضوعية في التحليل .

أبرزنا من جهة أخرى أن المقارنات نوعان . فهي قد تقوم على البحث عن المتماثل ، ولكنها قد ترتكز أيضاً على البحث عن الفروق . وحسب متابعاتنا لإستخدامات المنهج المقارن فإننا نقول إننا نجد في المقارنات التي ترتكز في نتائجها على البحث عن الفروق التي تفصل بين موضوعي تفكيرها قرباً أكثر من الدقة والموضوعية . فالعوائق الإبستمولوجية للموضوعية توجد بصورة أقوى عند طلب المماثلات لأن البحث عنها يغفل ما يفصل بين الطرفين اللذين يقارن بينهما ، ولأن هذا البحث قد يتجاوز الزمن وما فيه من عوامل تاريخية ومجتمعية ومعرفية لكي يقتصر على إدراك المتماثل . فهذا المنهج يغفل الدور الذي تلعبه الأفكار ، لكي يقتصر على المقارنة بين الأفكار في ذاتها .

وإذا كنا قد ركزنا في الفقرات السابقة على بعض الأحكام التي بدا لنا أن التعميمات التي تؤسسها لا تعكس موضوعية الواقع الذي تدرسه ، فإن ذلك لا يعني بعضَ المقارنات التي نظن أن لها بالنسبة للفكر العربي المعاصر فائدة كبرى في سبيل بنائه لنظرية فلسفية يمكن أن يساهم بها في معالجة قضايا تاريخ الفلسفة وفي تناول المشكلات التي تشكل موضوع تفكير الفلاسفة المعاصرين .

لقد أكدنا أن الميل لدينا أقوى إلى المنهج المقارن الذي يسعى إلى إثبات الفروق

من المنهج المقارن الذي يروم البحث عن مماثلات . وفي المحاولات التي أتيحت لنا فيها فرصة المقارنة كنا نفضل دائماً أن نسجل الفروق بين الأنساق الفكرية التي قارنا بينها .

قارنا في محاولة سابقة بين ديكارت وكنط . لكننا حاولنا طلباً للدقة في هذه المقارنة أن تكون متمحورة حول قضية واحدة بعينها هي الكوجيتو " الأنا أفكر " ودورها في المعرفة بالنسبة للفيلسوفين ، كما أننا حاولنا تحديد الهدف من هذه المقارنة ببحثنا في نوعية التقدم الحاصل في مجال نظرية المعرفة بصفة خاصة عند الإنتقال من ديكارت إلى كنط . لم نركز في هذه المحاولة على البحث عما هو تماثل بين ديكارت وكنط وعما هو مظهر استمرار من سابقهما إلى اللاحق فيهما ، بل حاولنا أن نركز على ما اختلف بينهما في مسألة الكوجيتو . لقد حاولنا أن نبحث عن الوضعية الجديدة للأنا أفكر عند انتقالها من فلسفة ديكارت إلى فلسفة كنط . وما كان من الممكن، أن يصلَ الإنسانُ إلى القيمة الجديدة للأنا أفكر في فلسفة كنط، لو أن الأمر اقتصر على البحث المتماثل بين فلسفته وفلسفة ديكارت[1] .

تعرضنا في محاولة أخرى للمقارنة الشائعة في الفكر العربي المعاصر (والتي توجد خارجه أيضاً) بين ابن خلدون وأوغست كونت . وقد أبرزنا أن اعتراضنا لا يكون على استخدام المنهج المقارن من أجل فهم ما يجمع بين هذين المفكرين أو يفرق بينهما ، بل في الكيفية التي يُستخدم بها هذا المنهج عندما يحصر هدفه في البحث عن التماثل والتطابق ، وفي إرادة إثبات السبق الزمني . لقد أكدنا في هذه المحاولة على نقد المنهج المقارن قائلين : « إن المقارنة قد تخدم متعة عقلية بالقدر الذي تخدم به التحليل العلمي . وقد انساق بعض المحللين إلى المقارنة بين إعلان كونت عن علم الإجتماع وبين ما سبق لابن خلدون أن أكده بصدد علم العمران . وفي نظرنا فإن مثل هذه المقارنات تعوق الفهم الموضوعي لعمل كل من الرجلين . فهي إذ تبحث مثلاً عن الدلائل التي تبرز بها نسبة نشأة علم الإجتماع إلى هذا المفكر أو ذاك ، تغفل أن تفكر بصورة مزدوجة عن دلالة إعلان كل منهما عن علم

(١) راجع بهذا الصدد مقالنا : الكوجيتو بين ديكارت وكنط ، وقد نشر ضمن دراسات مغربية مهداة إلى محمد عزيز الحبابي ، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) طبعة ثانية ١٩٨٧ ، ص ٦٤ وما بعدها .

جديد يضيفه إلى نسق المعارف التي كانت قائمة في عصره »[1] .

لقد انساق كثير من الباحثين وراء المتعة العقلية للمقارنة وأغفلوا موضوعيتها . واندفع بعضهم بتأثير من إرادة إثبات السبق الزمني فتوصل إلى تعميمات أغفل فيها الفروق التي تفصل بين ابن خلدون وأوغست كونت واختلاف النسق المعرفي لكل منهما ولعصريهما . فالمقارنة الموضوعية ينبغي أن تكون شاملة مدركة للفروق بمثل ما تدرك المتماثل . لذلك أكدنا في نفس دراستنا السابقة هذه الفكرة بقولنا : « يعبر كل من ابن خلدون وأوغست كونت عن وعيه بأنه يضيف إلى العلوم القائمة في عصره علماً جديداً يكون موضوعه الظواهر المجتمعية ، ولكن البنية المعرفية التي يُضيف إليها كل منهما العلم الذي يتحدث عنه مختلفة . لذلك نرى بأن المقارنة المثمرة بين هذين المفكرين هي التي تبتعد عن التجريد لكي تضع الخطاب الصادر عن كل منهما في الإطار المعرفي الذي صدر عنه . فهذا التحليل وحده قادر على أن يبين لنا أن علم العمران الخلدوني وعلم الإجتماع الكونتي ليسا في نهاية الأمر علماً واحداً ، وأن الإختلاف بينهما لا يرجع إلى حدود كل واحد منهما كعلم بل إلى البنية المعرفية التي ينضاف إليها كل من العلمين بوصفه عنصراً جديداً . نلاحظ من هذه الناحية أن علم العمران الخلدوني ينضاف إلى بنية تتكون من علوم شرعية وأخرى عقلية ليكون علماً من بينها باعتبارها جميعاً علوماً قائمة . وقد كان معيار العلم هنا أن يكون معرفة ذات مسائل تختص بدراستها . أما من وجهة نظر أوغست كونت فإن مشروع ابن خلدون في إقامة علم جديد يدرس الإجتماع الإنساني مشروع مستحيل ضمن البنية المعرفية التي عاصرها هذا المفكر . ذلك لأنه بالنظر إلى تعقد الظواهر المجتمعية من جهة أولى ، وتوقف معرفة قوانينها على معرفة القوانين التي تخص الظواهر الفيزيائية والكيميائية والفيزيولوجية والبيولوجية من جهة أخرى ، فإن العلم الذي يدرس ظواهر المجتمع لا يمكن أن يقوم كعلم قبل قيام العلوم الأخرى التي تدرس الظواهر الأخرى السالفة الذكر . ومعيار العلم هنا مختلف ، فهو لا يتمثل في كل معرفة تكون ذات موضوع

---

(١) راجع الفصل الأول من كتابنا « العلوم الإنسانية والإيديولوجيا » ، دار الطليعة بيروت ١٩٨٣ ، منشورات عكاظ الرباط ١٩٨٨ ، وبصفة خاصة الفقرتين المتعلقتين بابن خلدون وأوغست كونت .

فحسب ، بل لا بد من أن تكون تلك المعرفة قد بلغت في تطورها الحدَّ الأقصى الذي هو المرحلة الوضعية بعد تجاوزها للمرحلتين اللاهوتية والميتافيزيقية »[1] .

إن ميزة المقارنة التي ترتكز على البحث عن الفروق أنها تمكننا من فهم النسقين الفكريين اللذين نقارن بينهما في إطار موضوعي ضمن علاقتهما بشرطهما المعرفي المتمثل بصفة خاصة في وضعية العلوم بصفة عامة ووضعية العلم الذي يفكران فيه بصفة خاصة ، وضمن علاقتهما بالشروط العامة لعصرهما . المقارنة التي تبحث عن الفروق تقودنا إلى فهم الدلالة والدور المختلف الذي تلعبه بعض المعاني الفلسفية التي قد تظهر متماثلة .

كان هذا مما دفعنا في محاولة ثالثة خصصناها للبحث في الوضعية العامة للفلسفة العربية المعاصرة إلى القول بأن بناء موقف فلسفي جديد في الفكر العربي المعاصر تقتضي ألا يطابق المفكر العربي المعاصر بين شروطه الخاصة وبين مستويين آخرين من الشروط يعود أحدهما إلى الفكر العربي الإسلامي في عصور ازدهاره ويرجع ثانيهما إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة كما نشأت وتطورت في أوروبا منذ عصر النهضة الأوروبية . إن التفكير ينبغي أن يقود الفيلسوف العربي المعاصر إلى تبين الفروق التي تَفصِل وضعيته والكيفية التي تُطرح بها عليه كثير من الإشكال عن وضعيات أخرى . [2]

كنا نهدف، من هذا العرض لأهداف بعض دراساتنا السابقة التي لجأنا فيها، ولو بصورة جزئية ، إلى المقارنة، أن نبرز أن الأثر الذي قادتنا إليه مثل هذه الدراسات هو تبين صعوبات المنهج المقارن عندما يقتصر على البحث عن المماثلة، مبرزين في الوقت ذاته أن البحث عما يفرق ويفصل يلقي الضوء بصورة أكثر موضوعية على الأنساق والأفكار الفلسفية التي نقارن بينها . وفي نظرنا فإن المتماثل بين الأنساق والأفكار الفلسفية يَبرزُ في حدوده الموضوعية عندما نفهمه في ضوء ما

---

(١) راجع الفصل الأول من كتابنا « العلوم الإنسانية والإيديولوجيا » ، دار الطليعة بيروت ١٩٨٣ ، منشورات عكاظ الرباط (١٩٨٨) ، وبصفة خاصة الفقرتين المتعلقتين بابن خلدون وأوغست كونت .

(٢) راجع الفصل الأول من كتابنا « حوار فلسفي ، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة » ، دار توبقال ، الدار البيضاء ١٩٨٥ .

هو مختلف بينها . فحتى نفس الفكرة قد لا تكون لها شروط متماثلة وقد لا يكون لها نفس الدور الذي لعبته في عصور أخرى .

ولم نكن في الدراسات التي أشرنا بإيجاز إلى نتائجها تفعل شيئاً سوى أن نكمل ما جاء لدى باحثين وكتاب عرب آخرين ، وأن نسير في الطريق الذي سارت فيه عدد من الدراسات التي لم يمتنع أصحابها عن إبراز ضرورة الحذر الإبستمولوجي من الإنسياق وراء المقارنات التي تكتفي بأن تثبت المتماثل وهي تقفز على مسافات زمنية طويلة،متغافلة واقعية الشروط التاريخية والشروط المعرفية والإشكالات الفلسفية الخاصة التي حددت أهداف الأفكار الفلسفية ومسارها .

- ٦ -

كان الغزالي وابن خلدون أكثر مفكري الحضارة العربية الإسلامية خضوعاً للمقارنات التي قارنت بصفة خاصة بينهما وبين الفلاسفة الأوروبيين في الأزمنة الحديثة والمعاصرة . وإذا كنا قد أوردنا في جزء سابق من هذه الدراسة نماذج من التعميمات التي انساقت، عند المقارنة، إلى البحث عن المماثلات وإلى البحث عن الأسبقية الزمنية في إبداع الأفكار الفلسفية ، فإنه لا بد من الإشارة أيضاً إلى الأحكام التي حاول أصحابها ، باختلاف في المستوى ، إتخاذ موقف الحذر الإبستمولوجي ، فحاولوا ألا يفهموا المتماثل إلا في حدود معقولة ، وألا يبحثوا عن التأثير إلا حيث تكون هنالك دلائل تاريخية .

عنوان إحدى الدراسات التي قام بها عبد الرحمن بدوي في هذا الموضوع ذو دلالة : أوهام حول الغزالي[١] . وقد حاول بدوي في هذه الدراسة أن يبين عدم جدوى كل المقارنات التي أقيمت بين الغزالي وبين كثير من المفكرين الأوروبيين في العصر الحديث ، وأن يبرز تهافت النتائج التي توصلت إليها هذه المقارنات . وهناك قضيتان أساسيتان تتضمنهما محاولة بدوي التي سلف ذكرها ، تتعلقان بهذه

(١) راجع مقال بدوي هذا ضمن كتاب : أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره . منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٩ .

المقارنات . فهناك ، من جهة أولى ، الأوهام التي نتجت حول الغـزالي من أثر المقارنة بين الشك في فكره وبين شك ديكارت . وهناك من جهة أخرى الأوهام الناتجة حول الغزالي بفعل المقارنة بين فكرة العلية عنده وهذه الفكرة ذاتها عند هيوم Hume .

يرى عبد الرحمن بدوي أن شك الغزالي كان مجرد حالة نفسية طرأت عليه من تأمل المعرفة بنوعيها : الحسية والعقلية . كما أن الغزالي لم ينتقل من الشك إلى اليقين بالدليل العقلي المنظم ، بل « بنور قذفه الله في الصـدر » أي بأمـر فوق عقلي . بل ليس عنده أي انتقال ، بل ثم وثبة هائلة فوق هاوية تفصل بين الشك واليقين ، بين العقل والنور الإلهي .

فما أبعد هذا المسلك عن منهج ديكارت ، لأن منهج ديكارت طريق للتأدّي من الشـك إلى اليقين بخـطوات عقليـة حـذرة ، تبـدأ من أرض راسخـة هي « الكوجيتو » لتنتقل منها إلى الحقائق العقلية المستنبطة منها استنباطاً عقلياً محكماً . ويصل عبد الرحمن بدوي من هذا إلى التأكيد بصفة قاطعة : « إن التشابه بـين كلامهما تشابه في الظاهر فحسب ، بينما مقصد كل واحد منهما يختلف عن الآخر . فـديكارت يتحـدث عن الآراء التي تلقيناهـا في العلوم المختلفة ، أمـا الغـزالي فيتحدث عن المعتقدات الدينية ، التي نتلقاها عن الآباء والمعلمين في الـطفولـة وريعان الصبا : فهو هنا يقصد ما يقصده الفقهاء من الدعوة إلى الإجتهاد ، بدلاً من التقليد . أما ديكـارت فيريـد التخلص من النظريـات العلمية المنقـولة كي نمحصها من بعد بالبيان العقلي وبالإستنباط المنطقي . . » .

لا يكتفي عبد الرحمن بدوي ببيان الفروق التي تميز شك ديكارت عن شك الغزالي من حيث مصدرهما وسعة ما يتعلقان به فحسب ، بل إنه يفرق بينهما أيضاً من حيث ما يؤدي إليه كل منهما : « منهج الغزالي يتأدى به إلى التصوف ، أي إلى أمور غير عقلية ولا منطقية . أما منهج ديكارت فقد تأدى به إلى اختراع الهندسة التحليلية ، وإلى وضع مبادىء للميكانيكا ، وإلى إدخال الكم في تصور المكان ، وترجمة الوقائع الهندسية بمعادلات جبرية وتفسير ظواهر الكون تفسيراً رياضياً . فشتان إذن بين الغزالي وديكارت .

نفس هذا النقد ينطبق في نظر عبد الرحمن بدوي على المقارنات التي تربط بين

فكرة الغزالي عن العلية وبين فكرة هيوم عنها . فالغزالي يرى أن الإقتران بين ما اعتدنا أن نعدّه سبباً وبين ما اعتدنا أن نعده مسبباً ليس ضرورياً ، وأن السبب والمسبب شيء آخر . وإنكار أحدهما لا يستلزم إنكار الآخر ، وتقرير أحدهما لا يستلزم تقرير الآخر . إذ لا فاعل للحوادث إلا الله وحده ، ولا فاعل غيره ، وفعله إما مباشرة بنفسه ، وإما بواسطة ملائكته ، وفي كلتا الحالتين لا فاعل إلا الله . أما هيوم فإنه ينكر العلية لأن التجربة ، وهي وحدها مصدر المعرفة عنده ، لا تكشف لنا عن قوة فاعلة أو عن ارتباط ضروري بين شيء وشيء آخر ، بل ترينا مجرد اقتران في الحدوث .

هناك عبارة قالها بدوي في آخر كلامه عن المقارنات التي جرت بين شك الغزالي وشك ديكارت نراها معبرة عن وجهة نظره العامة بصدد المقارنات التي قام بها كثير من الباحثين بين الغزالي وغيره من المفكرين في العصر الحديث . قال بدوي : « وفي رأيي أن ادعاء التشابه بين حكمهما هو عبث صبياني لا يليق بعاقل أن يخوض فيه . وهذا تحذير قاطع إلى كل أولائك الذين أولعوا بهذا النوع من العبث الصبياني مدفوعين بدوافع كاذبة لا نفع وراءها ولا طائل . ويؤسفنا أن نرى هذا العبث الصبياني ينتشر بين الكتاب في العالم العربي والإسلامي في الخمسين سنة الأخيرة بشكل هستيري خطير » .

إذا كنا قد أوردنا في السابق أحكاماً قبلت المقارنة بين الغزالي وبعض المفكرين الأوروبيين في العصر الحديث مثل كنط ورأينا أنها لا تتخذ موقف الحذر الإبستمولوجي اللازم فتنساق في إثبات المماثلات إلى حد إثبات التطابق التام في الأفكار ويقودها ذلك إلى البحث عن دلائل تأثير السابق في اللاحق ، فيثبت لديها ذلك أو يظل مجرد إفتراض ، فإننا نجد أن وجهة نظر الأستاذ عبد الرحمن بدوي تذهب إلى النقيض الأقصى من هذه الأحكام . فهو لا يكتفي بإتخاذ موقف الحذر الإبستمولوجي من النتائج التي يمكن أن تؤدي إليها مثل تلك المقارنات فحسب ، بل إنه لا يرى هنالك من فائدة تُرجى من وراء هذه المقارنات في سبيل تحقيق معرفة موضوعية بالنظريات والأنساق الفلسفية التي تقارن بينها .

لكن من يقارنون بين الغزالي وغيره لا يذهبون دائماً مذهب الأحكام التي تنساق وراء المماثلات وإثبات التأثير ، أو مذهب نفي أي فائدة لكل مقارنة على

الإطلاق . إذ أن وجود أساسٍ موضوعي للمقارنة، يعتمد في كثير من الأحيان على تشابه في النصوص الفلسفية، هو الدافع في كثير من الأحيان إلى القيام بمقارنات بين أفكار وأنساق فلسفية متباعدة زمنياً . لكن اليقظة الإبستمولوجية دفعت العديدين إلى إتخاذ موقف معتدل بين قبول المقارنات ورفضها ، بحيث تمثل ذلك في عدة مستويات أهمها أن البحث في المقارنة لم يكن يشمل نقط الإلتقاء والتشابه فحسب ، بل كان يشمل أيضاً النقط التي تثبت الإختلاف على صعيد بنية الفكرة أو دلائلها أو دلالاتها بالنسبة للواقع الفلسفي الذي وُجدت فيه .

لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن من يمارسون المنهج المقارن عند تفكيرهم في الغزالي ويتخذون موقف الحذر الإبستمولوجي يتفاوتون مع ذلك في اقترابهم من الأحكام التي تذهب إلى الحد الأقصى في طلب المماثلة وفي البحث عن التأثير ، أو من الأحكام التي لا ترى أية فائدة تُرجى من المقارنة . هناك أيضاً إختلاف في النتائج التي توصل إليها هؤلاء الباحثون ، بل وتعارض بين هذه النتائج في بعض الأحيان . ولكننا نظن مع ذلك أن هذه الأحكام على إختلافها مفيدة لتفكيرنا في تاريخ الفلسفة وتاريخ الفكر بصفة عامة لأنها تدفع إلى نوع من الخصوبة في التفكير ، ولأنها على اختلافها ، بل وبفضل اختلافها ، تقربنا أكثر من حقيقة المذاهب الفلسفية التي تكون موضوع تفكيرنا .

النموذج الأول لهذه الأحكام التي تقوم بالمقارنة مع أخذها ، نوعاً ما ، حذراً إبستمولوجيا من الإنسياق وراء ما تقود إليه المقارنة ، وخاصة عندما تنطلق من البحث عن أوجه التشابه ، نجده في كتاب « المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت » للسيد محمود حمدي زقزوق . فالباحث يثبت منذ بداية كتابه هذا أنه ينطلق من وجود أوجه شبه بين تفكير الغزالي وتفكير ديكارت . فهو يؤكد أن « ما بين الغزالي وديكارت من وجه شبه لا يقتصر فقط على منهج الشك ، بل يتعداه إلى نطاق أوسع وأعمق ، وهو أهمية هذا الشك المنهجي في تأسيس فلسفتهما »[1] . غير أنه لا بد لنا من الإشارة ، إلى جانب ذلك ، إلى أن الكتاب يبحث أيضاً في

---

(١) محمود حمدي زقزوق : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ، الطبعة الثانية (١٩٨١) ص ١١ .

أوجه الإختلاف بين الغزالي وديكارت سواء من حيث علاقتهما بعصرهما والمهمة التي انتدب كل منهما نفسه للقيام بها بالنسبة لعصره ، أو من حيث أصول الشك عندهما وتطور خطته في تفكيرهما ، أو من حيث النتائج التي أدى إليها الشك عند كل واحد منهما . لكن ما تجدر الإشارة إليه أن الباحث يبتعد عن البحث عن أي تأثير للغزالي في فلسفة ديكارت ، وهذا بالرغم من أنه يلاحظ وجود ميل لدى بعض الدارسين العرب وغير العرب إلى إثبات مثل هذه العلاقة . ويفسر محمود حمدي زقزوق موقفه هذا كما يلي : « ونحن وإن كنا لا نريد الآن في هذا البحث أن نثبت أو ننفي تأثر ديكارت بالغزالي فذلك يرجع في رأينا إلى أن هذا الموضوع في حاجة إلى بحث خاص للتأكد من إطلاع ديكارت على ترجمة لكتاب " المنقذ من الضلال " بالذات ، نظراً لأن الغزالي قد عرض فيه منهجه الفلسفي . والإجابة عن ذلك تتطلب الإجابة عن سؤال آخر وهو : « هل تُرجم المنقذ من الضلال كله أو بعضه أصلاً في العصر الذي عاش فيه ديكارت أو قبله ، وهل كان هذا المترجم معروفاً في أوروبا حتى يكون ديكارت قد اطلع عليه ؟ ونظراً إلى أن أحداً لم يبحث في هذه القضية حتى الآن فإن الضمير العلمي يوصي ، رغم ما سيراه القارىء في هذا الكتاب من تطابق أفكار الغزالي وديكارت ، بالتوقف في الحكم حتى يقوم الدليل بالإيجاب أو بالسلب »[1] .

لا يسمح الهدف المحدد لهذه الدراسة بمتابعة كل المقارنات التي قام فيها الكاتب بإبراز الإختلافات التي تفصل بين عصري الغزالي وديكارت والتي أدت ، كما يؤكد ، إلى وجود فروق أساسية تجعل المهمة الفلسفية لكل منهما تتخذ طابعاً خاصاً يظهر بوضوح في طريقة تفكيرهما ، ولا نستطيع كذلك متابعة المقارنات التي وقف فيها الكاتب عند الفروق التي تميز منهج الشك عند الغزالي وديكارت أو مفهوم العقل عندهما ومجاله . لكننا في مقابل هذا نورد فقرة تتعلق بإشكال سنعود

(١) المرجع السابق ، أنظر هامش ص ١١ . ولا يغير الكاتب من موقفه بالرغم مما يثبته في مقدمة الطبعة الثانية التي نعتمدها هنا من رواية تقول بأن بعض الباحثين العرب (عثمان الكعاك) قد عثروا في مكتبة ديكارت على نسخة من كتاب الغزالي عليها تعليق لديكارت بخط يده وأن هذه النسخة قد سُحبت فيما بعد . إذ يظل الأمر متعلقاً برواية شفوية لا يمكن اعتمادها .

إليه مع وجهات نظر كتاب آخرين وهو سعة المهمة التي كانت لكل من الغزالي وديكارت إزاء عصريهما وما كان يسودهما من مستوى علمي ومن ثقافة ومن فلسفات وآراء دينية . يقارن محمود حمدي زقزوق بين الغزالي وديكارت من هذه الناحية فيؤكد ما يلي : « إن مسعى الغزالي من باديء الأمر كان ينحصر بوجه خاص في الإجابة عن مسائل دينية ميتافيزيقية دفعه إليها العصر الذي عاش فيه ، أما إهتمام ديكارت ـ طبقاً لمشكلات عصره العقلية ـ فكان إبتداء من نوع علمي نظري خالص ؛ إنه يبحث عن علم كلي شامل يستطيع في النهاية أن يصل أيضاً إلى معارف دينية وقضايا عقيدية عن طريق الإستنباط والحدس ، علم يريد أن يجد كل المعارف عن طريق العقل ، علم جديد له القدرة على الوصول إلى حقيقة كل شيء . ولكن فكر ديكارت صار فيها بعد أكثر عمقاً حيث توصل إلى الفكر الميتافيزيقي . وهنا أيضاً بقي تأسيس دعائم العلوم بالنسبة له مطلباً هاماً إستمر يؤثر في طريقة تفكيره بصورة حاسمة ؛ ثم توصل ديكارت ـ الذي كان يرى قبل ذلك أن العلم الذي يبحث عنه يجب عليه أيضاً أن يؤسس المعارف العقيدية عن طريق العقل ـ إلى معرفة أن هذا العلم ـ على عكس ما كان يظن ـ يتأسس الآن في الله »[1] .

إن ميزة هذه المحاولة للمقارنة بالنسبة لما عداها أنها تحاول أن تستند إلى الأساس الموضوعي المتمثل في النصوص ، وأنها تحاول أن تبحث في حدود هذه النصوص عمّا هو متماثل أو مختلف بين الأنساق الفكرية دون أن تتعدى ذلك إلى الحديث عن تأثير لأن هذا الأمر يحتاج إلى دليل تاريخي .

هذا الموقف ذاته هو الذي نجده عند كتاب آخرين تعرضوا لدراسة الغزالي ، وبصفة خاصة للتشابه الموجود بين أفكاره وأفكار بعض فلاسفة أوروبا في العصر الحديث . يؤكد الأستاذ محمد عزيز الحبابي في دراسة له تحت عنوان : « إلى أي مدى أثر الغزالي في الفكر الأوروبي ؟ » أنه ليس من الغريب أن « يشترك مفكرون من ثقافات وأزمنة مختلفة في آراء ونظريات ، إما عن طريق المصادفة (وقع الحافر على الحافر) ، وإما عن طريق التفاعل والمثاقفة (التأثير المباشر أو غير المباشر) .

---

(١) المرجع السابق ص ٤٧ ـ ٤٨ .

وقد وقع شيء بين الغزالي وبعض المفكرين الأوروبيين يصعب تسميته " تأثيراً " لكنه تشابه مدهش في بعض الحالات ، وإن لم يقم على نسق نظري بعيد المدى ، وإنما هي حدسيات قابلة للمقارنات »[١] .

يقف محمد عزيز الحبابي على الفرق بين إدراك التشابه وإثباته عبر النصوص وبين إثبات التأثير الذي يحتاج إلى متابعة تاريخية . يؤكد محمد عـزيز الحبـابي : « سبب رفض استعمال " تأثير " هو أننا لا نعثر على طريق يوصلنا إلى القنوات التاريخية التي وقع من خلالها إتصال الغزالية بالفكر الغربي . فمن المحقق تاريخياً أن " رشدية لاتينية " قد انتشرت بـأوروبا ، مـا بين مـريدين ومقـاومين . أمـا " غزالية لاتينية " فلا توجد قط ، وإن فوجئنا بنقط تلاق بين محدثين وأبي حامد ، مما يبيح افتراضات »[٢] .

هذا المنهج في المقارنة بين النصوص يعطي للمقارنة قيمة خاصة ويجعلها تقودنا إلى البحث في النصوص بصورة شاملة عن المتماثل والمختلف . وبالفعل فإن محمد عزيز الحبابي يصل إلى إثبات بعض الإختلافات بين ديكارت والغزالي سواء من حيث طبيعة منهج الشك عند كل واحد منهما أو من حيث أهداف الشك ونتائجه في تفكيرهما . « إن الشك الديكارتي شك منهجي ومؤقت ، أما شك الغزالي ، وإن كان منهجياً ، قد انقلب من وسيلة إلى غاية ، وليس مؤقتاً ، بل قاراً . إنه شك وجودي . للأول دينامية يمكن أن يقوم به أي فرد ويعتمده منهجياً ، أما الثـاني فخـاص ، لا يقوم بـه إلا من له استعـداد لتحمل نتـائجه : التخـلي عن عالم المحسوسات وعن عالم المعقولات ، والإبتعاد عن العقل ، قصد التعلق بمجاهدات ومشاهدات التصوف »[٣] .

ويمضي محمد عزيز الحبابي ، تبعاً لذات المنهج ، في النظر في المقارنات بين نصوص الغزالي وأفكار فيلسوفين آخرين هما بسكال وكنط .

---

(١) راجع دراسة محمد عزيز الحبابي ضمن كتاب « أبو حامد الغزالي ، دراسات في فكره وعصره وتأثيره » انطلاقاً من ص ٢١٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢١٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٢٠ .

نستخلص من التطبيقات السابقة للمنهج المقارن كما طبق بصفة خاصة على نصوص الغزالي أنه لا فائدة في الإنسياق الكامل وراء ما تغري به المقارنات من البحث عن المماثلات التي تقود إلى الإعتقاد بتطابق الأفكار وتؤدي إلى الإقرار بوجود تأثيرات وتأثرات لا تعتمد على دليل تاريخي ، لكنه لا يمكن في الوقت ذاته أن نغفل أن هنالك في كثير من الحالات أساس موضوعي للمقارنة يتمثل في التشابه بين بعض النصوص وبعض الأفكار ، وأن هنالك فائدة لا تُنكر في استخدام المنهج المقارن الذي يساعد على فهم النصوص الفلسفية بعضها في ضوء البعض الآخر عبر ما هو متشابه فيها وما هو مختلف . وهذا ما يؤكده أيضاً الأستاذ محمد زنيبر في دراسة مقارنة بين الغزالي وكنط تتعلق بصفة خاصة بالمقارنة بين مفهوم النية ودوره عند كل من الغزالي وكنط . فضداً على التصور الذي قدمه عبد الرحمن بدوي يؤكد محمد زنيبر : « باب المقارنة بين المفكرين والفلاسفة يجب أن يظل مفتوحاً . فعليه يقوم تاريخ الفلسفة والفكر الإنساني بوجه عام . وبدونه لا يمكننا أن نتتبع الخطوات العديدة والمنعطفات الملتوية التي مر بها الفكر الإنساني . والأخطر من كل هذا هو أننا ، إذا سددنا على أنفسنا طريق المقارنة والبحث عن المسالك البارزة والخفية التي ربطت بين الفكر العربي الإسلامي وغيره من أنساق الفكر العالمي ، فمعنى هذا أننا نحكم على أنفسنا مسبقاً بالعقم والإنطواء . والواقع التاريخي يشهد بأدلة لا تدخل تحت الحصر بأن مثل هذه القطيعة والعزلة لا وجود لها »[1] .

ضمن هذا التصور لضرورة المنهج المقارن وفائدته في تكوين معرفتنا بالأنساق الفكرية في العصور المختلفة ، يقوم محمد زنيبر بالمقارنة ، من جهة أولى ، بين الغزالي وديكارت ، ثم بين الغزالي وكنط . لكن بما أننا ركزنا حول المقارنات التي أقيمت بين شك الغزالي وشك ديكارت ، فإنه يهمنا هنا أن نسجل النتيجة التي توصل إليها محمد زنيبر والتي تختلف عما سلف وأوردناه من نتائج : « إنني أرى في شك الغزالي شيئاً آخر جديراً بأن يستلفت الأنظار لأنه يمنحه قيمة خاصة وميزة ذات اعتبار ، ألا وأنه شك ذو صبغة درامية . فهو ليس مجرد عملية ذهنية لجأ إليها الغزالي كوسيلة من وسائل المعرفة ، بل إنه يترجم تجربة حياتية دسمة ويبرر أزمة

---

(١) توجد دراسة محمد زنيبر ضمن المرجع السابق انطلاقاً من ص ٢٥٣ ، راجع ص ٢٥٦ .

فكرية مر بـها المؤلف ، فجعلته يشك في نفسه ومنزلته ويثور على دينه ومقومات حياته ، فيرجع إلى منتهى التواضع ويتنازل عن كل زهو وكبرياء . فهو ،من هذه الناحية ، شك أعمق وأشمل من شـك ديكارت لأنـه يتناول الإنسـان ككل : كفكر ، كخلق ، كمصير . إنه يختم رواية قديمة ، ويبدأ في رواية جديدة .

« أما شك ديكارت فهو محصور في دائرة فكرية بحتة لا صلة لها بحياة المؤلف ومعاناته اليومية . فقد يكون الشك بالنسبة إليه مجرد لعبة فكرية ، لأنه مرتاح إلى أسلوب حياته ، راكن إلى ما ألفه وتعود عليه ، مؤمن بما يريـد ، شاك فيـها لا يريد . شأنه شأن العالم الرياضي الذي يفترض ما شاء من الصور والمعادلات في نطاق أبحاثه ، دون أن يكون لذلك علاقة بحياته الشخصية »[1] .

إن فائدة هذا النوع من المقارنات الـذي يتخذ بنسبـة مختلفة مـوقف الحذر الإبستمولوجي من الإنسياق وراء إثبات المماثلة المطلقة أو التطابق بـين الأنساق الفلسفية ، أنها تسمح لنا بأن نفهم كل نسق فلسفي في حدود شروطه والمهمة التي انتدب نفسه للقيام بها في وضع ثقافي محدد ، وهذا في نـظرنا فهم أعمق لتلك الأنساق الفلسفية. وإذا كنا نريد بناء نظرية فلسفية معاصرة، عن قيمة تراثنا ضمن الإنتاج الفكري الإنساني ، فإنه ليس من المفيد أن نبحث لـتراثنا الفكـري عن تطابقات وهمية وعن امتدادات لا نملك لإثباتها دلائل تاريخية كافية .

- ٧ -

كان ابن خلدون ، مثل الغـزالي ، موضـوعاً تنـاولته كثـير من الدراسـات المقارنة . وقد تبينا جزءاً من الأحكام الواردة في هذه الدراسات في القسم الأول من هذا البحث عندما كنا نعرض لنماذج من الأحكـام التي هيمنت عليها إرادة إثبات التماثل بين الفكر الخلدوني وكثير من المذاهب الفكرية الحديثة والمعاصرة ، كما هيمنت عليها إرادة إثبات السبق التاريخي لابن خلدون في كثـير من ميادين المعرفة . وإذا كنا قد بينا القدر الذي تعوق به مثل هذه الأحكام المعرفة الموضوعية

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥٦ .

بالمذاهب الفكرية والأنساق الفلسفية ، فإننا نريد أن نتبين الآن نماذج من دراسات أخرى حاول أصحابها اتخاذ موقف الحذر الإبستمولوجي من نتائج المقارنات ، ومما قادت إليه هذه المقارنات في السابق .

يرى الأستاذ محمد عابد الجابري أنه لا فائدة من اللجوء إلى المقارنة إذا كان الهدف منها أن نجعل « قيمة المفكر أو الفيلسوف العربي تقاس بمدى تشابهه مع مفكر آخر من عصر النهضة الأوروبية »[1] . فهذا في نظر الجابري لا يقدم البحث في شيء بل ربما كانت هذه العملية (أي المقارنة) مضللة .

يرد هذا الكلام عند الجابري ضمن حديثه عن المنهج الذي ينبغي أن ندرس به قيمة مفكري الحضارة العربية الإسلامية بصفة عامة ، والمنهج الذي يمكن أن نتجاوز بفضله ما تراكم حتى الآن حول ابن خلدون بصفة خاصة .

غير أنه في مواجهة هذه المقارنات التي تعبر عن مرحلة مضت هي مرحلة إثبات الذات يقترح علينا الجابري لفهم أي مفكر ولفهم ابن خلدون بصفة خاصة ألا نربط قيمته بمن جاء بعده من الأوروبيين ، ولا حتى بمن كان قبله بل بروح عصره[2]. ففهم المفكر في ضوء عصره يجنبنا من التبعية للنتائج السريعة للمقارنات ومن هذه النتائج إبعادنا عن فهم أفكار ابن خلدون، بل ومصطلحاته في أصالتها ودلالتها. يؤكد الجابري ما يلي: «إنزلقت بعض الدراسات الخلدونية في خطأ فهم أفكار ابن خلدون على ضوء الفكر الحديث والمعاصر، وقعت أيضاً في خطأ مماثل، هو فهم مصطلحاته وتعابيره فهماً ينأى بها عن مقصوده، ويبعد بها عن مجال اهتمامه وقوالب تفكيره»[3].

تقودنا المقارنات في كثير من الأحيان إلى إلباس الفكر حقيقة غير حقيقته وإلى فهم مصطلحاته بغير معانيها ودلالاتها. وإنما يكون ذلك لأن المقارنات تقودنا إلى أن نخرج بالمفكر عن إطار عصره فتكون بذلك منطلقاً للإنزلاق في فهم غير موضوعي.

---

(١) محمد عابد الجابري : راجع الحوار معه ضمن كتاب : حوار حول الفكر الخلدوني ، منشورات جريدة « الإتحاد الإشتراكي » « الدار البيضاء » ١٩٨٦ ص ٤٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(٣) محمد عابد الجابري : العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، دار النشر المغربية (١٩٧٩) ، ص ٧ .

هنـاك أمر آخـر أغرى بـالمقارنـات بـين ابن خلدون ومفكـرين من العصر الحديث ، وهو فهم ابن خلدون بصورة مجزأة والتعامل مع أجزاء من فكره مستقلة عن إطارها العام ثم المقارنة بينها وبـين ما قـاله مفكـرون من أوروبا في العصر الحديث . فمعظم الدراسات الخلدونية « قليلاً ما تنظر إلى الفكر الخلدوني ككل ، بل إنها كثيراً ما تنظر إلى آرائه في هذا الميدان ، في استقلال وانفصال عن آرائه في ميادين أخرى . وأخطر من ذلك ما يفعله بعض الكتاب حيث يعمدون إلى عبارة من عبارات فصول المقدمة ، ينتزعونها انتزاعاً ، ويتخذون منها أساساً لتأويلات وشروح تبتعد بالفكر الخلدوني عن روح عصره وإطاره الخاص . إن تجزئة الفكر الخلدوني على هذا الشكل ، وللإستناد في استنتاجات بعيدة ، مفرطة أحياناً ، على مجرد عبارة أو فقرة وردت في المقدمة ، أسلوب من البحث لا يساعد البتة على فهم آراء ابن خلدون على حقيقتها ، وفي وحدتها الكلية وتناسقها الجدلي »[1] .

إن الإبتعاد عن المقارنات التي تستند إلى تجزئة الفكـر الخلدوني ، فَلتكتفي بالمقارنة بين بعض آرائه الواردة في مقدمة كتابه في التاريخ لكي تربط بينها وبين آراء بعض مفكري العصر الحديث أو الـزمن المعاصر ، أدى لـدى محمد عـابد الجابري إلى عدد من النتائج لا نرى مانعاً من الإشارة إلى بعضها .

أول هذه النتائج في نظرنا هي أن إعطاء الأولية لفهم ابن خلدون على ضوء روح عصره بدلاً من مقارنته باللاحقين له بصفة خاصة ، يؤدي إلى إدماج ابن خلدون ضمن حقله الثقافي الطبيعي وفهم جدة تفكيره في علاقتها بهـذا الحقل الثقافي . يؤكد الجابري ذلك حين يقول : « إن ابن خلدون ـ خلافاً لما يذهب إليه بعض الباحثين ـ لم يتحرر نهائياً من أطر التفكير القديمة . لقد بنى ملاحظاته في ميدان السياسة والإجتماع والحكم طبقاً لقوالب الفكر السائدة آنئذ ، وهي قوالب المنطق الأرسطي »[2] .

النتيجة الثانية التي يتوصل إليها الجابري تتعلق بما ساد في بعض الدراسات من المقارنة بين علم العمران الخلدوني وبين علم الإجتماع الحديث . فالأمـر لا

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧ ـ ٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

يتعلق في نظر الجابري بعلمين متطابقين بحيث يسمح لنا ذلك مباشرة بالقول بأسبقية ابن خلدون في هذا الباب . ذلك أننا إذا تجاوزنا المظاهر الشكلية التي تدفعنا إلى مثل هذا القول و « حاولنا النفاذ إلى عمق التفكير الخلدوني للتعرف على حقيقة تصوره لعلمه الجديد ، وحقيقة الإطار الذي وضعه فيه ، فإننا سنكون مضطرين إلى التردد في " توأمة " علم العمران الخلدوني بعلم الإجتماع الحديث »[1] .

تبعدنا هذه النتيجة عما توصلت إليه بعض الدراسات الخلدونية التي إذ قارنت بين ابن خلدون وبعض مفكري العصر الحديث لم تثبت لديها إلا عناصر التشابه دون عناصر الإختلاف . ويفصل الجابري ذلك بتأكيده أن علم العمران الخلدوني يركز اهتمامه بصورة أساسية على الظاهرة السياسية وعلى الدولة بصفة خاصة وينظر إلى الظواهر الأخرى (حياة المجتمع القبلي مثلاً) في علاقاتها الخارجية مع الظاهرة الأساسية التي هي الدولة . ومن هنا ينتهي الجابري إلى المقارنة بين علم الإجتماع الحديث وعلم العمران ليصل إلى نتيجة تخالف عدداً من الدراسات الخلدونية العربية . « علم العمران الخلدوني أضيق من علم الإجتماع من الناحية الأفقية ، ولكنه أعمق منه من الناحية العمودية ، الناحية التاريخية . ذلك أنه بمقدار ما تمتد الدراسات الإجتماعية الحديثة والمعاصرة إلى مختلف مظاهر الحياة الإجتماعية قصد دراستها في تداخلها وتشابكها دون تقيد بالزمان والمكان تقييداً كبيراً ، بمقدار ما يغوص علم العمران في تتبع ظاهرة إجتماعية أساسية بعينها ، هي ظاهرة الدولة ، خلال مراحل نشأتها وتطورها والأحداث التاريخية والإجتماعية المرافقة لها . ومن هذه الزاوية يبدو علم العمران أقرب إلى التاريخ منه إلى علم الإجتماع »[2] .

ويفصل الجابري بهذا التصور ذاته لحقيقة الفكر الخلدوني بين علم العمران البشري عند ابن خلدون وبين فلسفة التاريخ معارضاً بذلك آراء بعض الباحثين العرب وغير العرب على السواء . ويبرز الفرق بين علم العمران وفلسفة التاريخ بالتأكيد ، من جهة أولى ، على أن ابن خلدون لم يكن يهدف إلى تفسير التاريخ

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٣ .

ككل « فهو لم يطرح مشكل المصير البشري على العموم في كل زمان ومكان ، وإنما كان يهدف إلى بيان العوامل التي تحكمت في حقبة تاريخية معينة هي تاريخ الإسلام على العموم وتاريخ المغرب العربي على الخصوص »[1] . كما أن الأساس الذي انطلق منه ابن خلدون لم يكن أساساً فلسفياً ، بل كان سياسياً واجتماعياً .

لا يمكن أن نقول إن الجابري قد استغنى عن المقارنة أو دعا إلى تركها ، فهو ذاته يقوم بالمقارنة بين ابن خلدون وغيره من فلاسفة أوروبا في العصر الحديث من جهة ، وبين علم العمران الخلدوني وبعض ميادين المعرفة التي تقاربه أو تتماثل معه من جهة أخرى . إن ما أراد الجابري أن يقصيه ، وما نتفق معه فيه ، هو إقصاء نوع من المقارنات التي من شأنها أن تشوه إدراك الصورة الموضوعية لابن خلدون ومقدمته وعلمه الجديد .

يسير باحث آخر في نفس هذا الإتجاه ، ولكن باتباع طريق مختلف وبالتركيز على موضوع واحد هو التعريف بالمقدمة والعلم الجديد الذي تعلن عنه . وهذا الباحث هو علي اومليل في كتابه " الخطاب التاريخي ، دراسة لمنهجية ابن خلدون " .

يؤكد علي اومليل على عدم جدوى المقارنات التي تنقل فكر ابن خلدون عبر العصور وتجعله معاصراً لما لم يكن معاصراً له . يقول : « لسنا في حاجة إلى أن نقف عند العديد من الكتب والمقالات التي جعلت من ابن خلدون " مادياً جدلياً " أو " مؤسس علم الإجتماع " (خاصة عند مجموعة من أساتذة علم الإجتماع في مصر ينتسبون إلى دوركهايم) أو صاحب السبق في وضع هذا العلم الإنساني أو ذاك ، بل نقول فقط إن هذه التأويلات " العصرانية " تعكس شواغل أصحابها أكثر مما تعبر عن فكر ابن خلدون (. . .) إن كل محاولة استثمار للتراث محاولة مشروعة ولها ما يبررها على كل حال ، على ألا يكون فيها من التعسف ما من شأنه أن يخلط بين عصور التاريخ والنظم الثقافية المختلفة »[2] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٥ .

(٢) علي أومليل ، الخطاب التاريخي ، دراسة لمنهجية ابن خلدون ، الطبعة الثانية مطبعة النجاح الجديدة ، ١٩٨٤ ، ٢٢١ - ٢٢٢ .

كما كان الأمر عند محمد عابد الجابري ، فإن التأكيد يتم هنا على أمرين . أولهما ضرورة فهم ابن خلدون ، وعلمه الجديد بصفة خاصة ، ضمن المجال الثقافي الذي نشأ فيه . وبهذا الصدد نجد أو مليل يؤكد هدف بحثه كالتالي : « حاولنا طوال هذا البحث أن نبرز الحدود التاريخية والثقافية لأصالة ابن خلدون . ما عدا هذا فهو خلط بين نظم الفكر المحددة بالتاريخ وبالمنطق الخاص بكل ثقافة ، وهو خلط خطير حين يتعلق الأمر باللجوء إلى مثل هذه التأويلات المتعسفة لإيجاد أجوبة على إشكالية ثقافية راهنة »[1] أما ثاني الأمرين اللذين يتم التأكيد عليهما فهو الإنطلاق من فهم ابن خلدون ضمن وحدة فكره من زاوية خاصة هي فهم العلاقة بين المقدمة وكتابة التاريخ . إن القصد ، كما يؤكد علي اومليل هو : « إجراء قراءة للمقدمة من خلال كتاب العبر ، أي التاريخ كما كان يعرفه ابن خلدون نفسه . ينبغي رأب تصدّع أُحدِثَ داخل التأليف الخلدوني ، وإعادة الوحدة المنطقية للفكر التاريخي لابن خلدون »[2] .

تتركز محاولة علي اومليل في التأطير الإبستمولوجي لمقدمة ابن خلدون لكتابه العبر ، ومحاولة تبين موضوعها من جهة أخرى في ضوء التاريخ الذي كان يعرفه ابن خلدون وتعلق به كتابه . وهناك سؤال موجه للبحث يختتم به علي اومليل أحد فصول كتابه : " ما هو الحقل التاريخي الخلدوني ، وما علاقته بنظرية ابن خلدون في التاريخ ؟ " .

يبدو أن الجواب عن هذا السؤال يبعدنا عن كل مقارنة زائفة لأنه سيحدد لنا الإطار الذي فكر فيه ابن خلدون ويمنحنا فرصة للتقويم الموضوعي لنظريته في التاريخ ، فلا نقع في إغفال علاقتها بما سبقها من الإنتاج التاريخي الذي شكّل ثقافة ابن خلدون ، ولا نقارنها بما جاء بعدها من نظريات ربما تختلف عنها اختلافاً كبيراً من حيث الإطار الإبستمولوجي الذي نشأت فيه .

نظن أن هذا هو ما دفع اومليل إلى البحث في التأريخ الذي كانت المقدمة نقداً له ، وفي التاريخ الذي كانت نظرياتها محاولة للإمساك بحقيقته . هذا ما

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥ .

نفهمه من الإلحاح على ضرورة قراءة المقدمة في ضوء كتاب العبر الذي تقدم له ، وليس العكس .

هناك تحديدات ضرورية يقتضيها الفهم الموضوعي لابن خلدون نستخلصها من العمل الذي قام به علي اومليل والذي ليس هذا ظرفها الملائم لعرض تفصيلاتها .

١ ـ إن التأريخ الذي ينتقده ابن خلدون هو التقليد الذي كان سائداً في الكتابة التاريخية في الثقافة العربية إلى حدود زمنه ، وهو تقليد كان يتميز منهجياً باتباعه لمنهج الإسناد وإيديولوجياً بتحيزه لفئة أو أسرة حاكمة أو جماعة فكرية . . الخ . كان نقد ابن خلدون لهذا التقليد جذرياً ، كما كانت قوة محاولته في إقامة مشروع جديد لكتابة التاريخ تتجلى في نقل التاريخ من كونه تابعاً للعلوم الشرعية إلى كونه علماً عقلياً .

٢ ـ إن التاريخ الذي يتعلق به كتاب العبر هو أساساً تاريخ مَنْ قَطَنَ المغرب من العرب والبربر . وإذا كان ابن خلدون قد أضاف إلى ما كتبه في قلعة ابن سلامة فصولاً أخرى بعد رحيله إلى المشرق ، فإن ما أضافه إنما كان تلخيصاً إو إلماعاً ، أي كتابةً لتاريخ شعوب أخرى (العرب في المشرق ، الفرس ، الأتراك) بهدف إضاءة التاريخ الأول .

٣ ـ إن التاريخ الذي عرفه وكتبه ابن خلدون هو في الوقت ذاته المجال الذي تفسره نظرياته ، بل والذي استمدت منه هذه النظريات أصلاً . « فالنظرية التاريخية الخلدونية لا تشمل مجموع التاريخ ، بل تتعلق بتاريخ معين هو التاريخ الذي يتناول الشعوب ذات البنية القبلية ، أي يتناول بالذات الشعوب التي تعمل فيها العصبية بصفتها عاملاً محدداً للتطور التاريخي (. . .) ولم يكن يتوجب الإنطلاق ، كما فعل الكثيرون ، من العصبية لتفسير التاريخ ، بل يجب تفسير ميلاد هذا المفهوم إستناداً على التاريخ كما كتبه ابن خلدون »[1] . وما ينطبق على نظرية ابن خلدون في العصبية ينطلق على ما يرتبط بها أكثر من غيره ، أي نظريته حول الدولة . ينبغي فهم طبيعة وحدود الدولة التي يتحدث عنها ابن خلدون . إذ

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٠ ـ ١٤ .

« لما كان نموذج الدولة الخلدونية مرتبطاً بنمط محدد من المجتمع ، فإن النظرية المنحدرة منه لا يمكنها أن تشمل الدولة في عمومها . وكل نقد لهذه النظرية لا يعتبر هذه الرابطة ، سيكون بدون أساس ، لأنه سيأخذ عليها بالذات افتقارها إلى الكونية والتعميم (مما ينفي عنها صفة النظرية) . إنه يتحتم قبل كل نقد القيام بمحاولة أولية وهي تحديد حقل الدولة الذي تحيلنا عليه النظرية (. . .) والدولة التي ترجعنا نظريته إلى مفهومها ، ليست فقط هي دولة المجتمع القبلي ، بل هي تحديداً الدولة التي يؤسسها الرحَّل ، وأهل الجبل ، وهما نموذجان للمجتمع البدوي قادران على تحقيق هذا المشروع »[1] .

٤ ـ لا تتعلق المقدمة بعلم التاريخ العريق فحسب ، بل تتعلق أيضاً بالعلم الذي يرى ابن خلدون أنه مؤسس له وهو علم العمران . وهنا أيضاً نجد علي اومليل يجتهد في تحديد المعنى الخاص للعمران البشري الذي هو موضوع هذا العلم الجديد عند ابن خلدون . « التصور الخلدوني للعمران إسلامي محض ويقوم على مفهوم الإستخلاف القرآني ، وهو مفهوم أساسي في الفكر الإسلامي ، ومحدد في جملة من الآيات وفي شروحها »[2] .

تمنع التحديدات السالفة الذكر من المقارنات الزائفة التي تتميز بخلطها بين العصور ونظم المعرفة . كما أن فهم ابن خلدون في وحدة فكره يمنع أيضاً من تجزئة إنتاجه بصفة عامة ومن تجزئة المقدمة بصفة خاصة . فقد أخذ عدد من الباحثين من مقدمة ابن خلدون ما أرادوه ، أو في أحيان أخرى ما كانوا يبحثون عنه فيها ، وانطلقوا بناء على ذلك في المقارنة بين ابن خلدون وبين عدد من المفكرين اللاحقين عليه ، وخاصة في عصر النهضة الأوروبية ، كما نسبوا إليه تأسيس عدد من العلوم التي تُنسب إلى هذه الفترة .

لا نظن أن علي اومليل يريد أن يُقصي كل محاولة للمقارنة ، ولكنه ينتقد المقارنات التي لا تقوم على أساس موضوعي والتي تخلط بين خصائص الثقافات والنظم المختلفة للمعرفة . فحين ننسب إلى ابن خلدون تأسيس ميادين من المعرفة

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٧ ـ ١٦٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٨ .

مثل علم الإجتماع أو فلسفة التاريخ ، فإن ذلك « يعني ضمناً أنه وضع جميع مواضيع المقدمة إنطلاقاً من هذا الإختيار المحدد . فحين نرى في ابن خلدون عالم اجتماع ، يقودنا ذلك بالضرورة إلى الإعتبار القائل بأنه عالج جميع مواضيع المقدمة ، وربما مؤلفاته كلها ، من الناحية السوسيولوجية وحدها »[1] .

إن ما ينتقد هنا هو عدم دقة الخلاصة التي توصل إليها عدد من المؤلفين الذين كتبوا عن ابن خلدون . وما يراد الوصول إليه ، في مقابل ذلك ، هو نوع من التدقيق في الفروق التي تفصل موضوع المقدمة عن علم الإجتماع . وهذا ما يؤكده علي اومليل حين يكتب : « إن نقطة إنطلاق علم العمران عند ابن خلدون لا صلة لها بتلك التي بدأ منها علم الإجتماع ، على الشكل الذي تبلور فيه كعلم منذ أواسط القرن التاسع عشر . لأن العمران كمفهوم إسلامي لا يتناسب مع مفهوم المجتمع كما تم استعماله منذ الثورة البرجوازية في الغرب . ذلك أن البرجوازية ، من خلال حركتها التاريخية ، فصلت مجتمعها عملياً عن المجتمع القديم الذي يُعتبر الدين عماده الأساسي ، وانطلاقاً من هذا أصبح الكلام الوضعي حول المجتمع ممكناً ، أما أسس علم العمران الخلدوني ، فهي شيء آخر تماماً »[2] .

ومثل هذا الأمر يمكن أن يقال عن فلسفة التاريخ لأن الحقل التاريخي الذي كان أساساً لكتابة ابن خلدون ، والذي ركز ابن خلدون تحليله على ظاهرة أساسية فيه هي الدولة في نشأتها وتكونها وتطورها ، هو في نهاية الأمر حقل محدود . ولم تكن نظريات ابن خلدون تتعلق بالتاريخ في مجموعه . ذلك أن « توسيع كتاب العبر لم يؤد إلى أكثر من توسيع حقل التطبيق بالنسبة لنظرية صيغت في المغرب . ومن ثم فإن النظرية التاريخية الخلدونية لا تشمل مجموع التاريخ ، بل تتعلق بتاريخ معين هو التاريخ الذي يتناول الشعوب ذات البنية القبلية ، أي يتناول بالذات الشعوب التي تعمل فيها العصبية بصفتها عاملاً محدداً للتطور التاريخي »[3] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

نختم الحديث عن هذه المقارنات التي كان الفكر الخلدوني موضوعاً لها بالإشارة إلى الدراسة المتميزة التي قارن فيها الأستاذ عبد الله العروي بين ابن خلدون وماكيافلي .

يتدرج بنا عبد الله العروي في هذه المقارنة عبر خطوات تبرز مبررات المقارنة وفائدتها بالنسبة لمن يهتم بتاريخ الأفكار أو بعلم اجتماع المعرفة .

هناك تشابه موضوعي بين بعض النصوص الخلدونية وبعض نصوص ماكيافلي ، وهذا يدعو عند العروي ، كما دعا عند غيره ، إلى طرح بعض التساؤلات حول توافق أفكار مؤلفين عاشا في محيطين حضاريين متعارضين لم يقم أي دليل على تأثير أحدهما بالآخر : « كيف التعامل مع هذه الظاهرة التي تتكرر أثناء دراستنا المتوازية للفكر الغربي المسيحي والفكر العربي الإسلامي ؟ هل نتثبت بفرضية تأثير خفي ؟ هل نستخلص من التوافق وحدة الفكر الإنساني ؟ هل نلجأ إلى الإتفاق العرضي ؟ »[1]

الخطوة الأولى للإجابة عن هذه الأسئلة هي الإقرار بوجود تشابه موضوعي في نصوص وفكر ابن خلدون ومكيافلي ، ثم الإنطلاق من ذلك إلى تحليل تجربة الحياة المتشابهة ، والظروف التاريخية والإجتماعية المتقاربة ، والموقف المعرفي الواحد .

يثبت العروي في البداية مظاهر التشابه بين حياة الرجلين : عاش كل منهما في ظل دولة ضعيفة ، لم يتمكن كل منهما من تحقيق طموحه السياسي ، أراد كل منهما أن يوجه السياسة بطريق غير مباشر .

يثبت العروي بعد ذلك بعض التشابه في الأفكار كما يمكن أن نطلع عليه من خلال نصوص ابن خلدون وماكيافلي : دور الدين في المجتمع والدولة ، الإنغماس في الترف الذي تؤدي إليه الحضارة وفساد الأخلاق ، مرور الدولة عبر مراحل ، ضعف الدولة عند إهمال الحاكم لشؤون الحرب واعتماده على المرتزقة . . الخ . غير أن العروي ينبهنا في الوقت نفسه إلى أن ظاهرة التشابه في الجزئيات ليست ذات فائدة كبيرة ، وهي لا تبرر وحدها القيام بالمقارنة . فالمقارنة على هذا المستوى

---

(١) راجع دراسة العروي ضمن كتابه : ثقافتنا في ضوء التاريخ ، دار التنوير (بيروت) والمركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) ، (١٩٨٣) ، ص ٥٧ .

محدودة الدلالة . ونزيد من جهتنا على قوله هذا التأكيد على أن المقارنة التي تعتمد على وجود تماثل في بعض الجزئيات تقوم على أساس اجتزاء بعض الأفكار من نسقها الفكري الشامل لكي تقارن بينها .

إن ما يبرر المقارنة بصورة أقوى ليس مجرد وجود تعبيرات متشابهة عن بعض القضايا ، بل هو محاولة البحث عمّا إذا كان من الممكن فهم واقع ابن خلدون في ضوء بعض تحليلات ماكيافلي أو العكس . وبالفعل فإن العروي يبرز أن بعض نصوص ماكيافلي تساعد على فهم الواقع الذي عاش فيه وحلله إبن خلدون .

لكن إدراك التماثل ليس وحده مهماً . فمن المهم أيضاً أن نقف على أوجه الإختلاف ، وقد عاش إبن خلدون وماكيافلي في حضارتين متعارضتين . ينعكس على هذا الوضع الحضاري المختلف على الطريقة التي يمكن أن تُستخدم بها بعض المفاهيم أو على الطريقة التي يمكن أن تُفهم بها . فلو أخذنا مفاهيم مثل الحرية ، والقانون ، والدستور فنجد أن « هناك استمرارية تاريخية وفكرية ولغوية واضحة بين أرسطو والتاريخ الروماني وماكيافلي ، وهي استمرارية منعدمة تماماً في فكر ابن خلدون ، حينما يتجاوز هذا الأخير حدود المجتمع الإسلامي ، وبالأخص عندما يواجه المفاهيم السياسية التي ذكرناها . إنه يضطر إلى ترجمتها إلى مفهوم الشرع فتفقد أصالتها أو يدرجها ضمن مفهوم السياسة العقلية المستنبط من الفلاسفة المسلمين فتفقد دقتها »[1] .

هكذا فإن إدراك الإختلافات التي تفصل ماكيافلي عن ابن خلدون يبدو أكثر انفتاحاً على الموضوعية . لكن الجدل الذي يحكم دراسة العروي المقارنة بين ابن خلدون وماكيافلي تجعله يجمع بين إثبات الفروق والتساؤل في ضوئها عن معنى وجود بعض التشابهات .

الفروق ثابتة بين ابن خلدون وماكيافلي ، ويؤكدها عبد الله العروي بقوله : « هناك فارق هائل بين ما يهدف إليه كل من ابن خلدون وماكيافلي ، فارق متأصل في تعارض ثقافتي الرجلين ، ولا بد أن يؤثر في الإطار العام الذي تندرج تحته

---

(١) عبد الله العروي : ابن خلدون وماكيافلي ، ضمن كتاب : ثقافتنا في ضوء التاريخ ، المعطيات السابقة نفسها ، ص ٦٥ .

التحليلات والأحكام (. . .) يدور فكر ابن خلدون في نطاق مفاهيم أربعة : الطبيعية ، الإجتماع ، العصبية ، الملك ، في حين أن فكر ماكيافلي تحدده المفاهيم التالية : البخت ، السياسة ، الهمة ، الحرية . من الواضح أن كل مجموعة مفهومية تشكل عالماً فكرياً ونفسانياً متميزاً »[1] .

غير أنه مع إثبات الفارق يبقى الشعور بالقرابة ، بل بالموافقة ، قائماً كلما قرأنا كتابات الرجلين . فهل نكتفي بإلغاء هذا الشعور بناء على ما ثبت لدينا من فروق ؟ لا يختار عبد الله العروي هذا الموقف ويحاول أن يمضي بعيداً ليفهم معنى وجود تلك التشابهات وتفسيرها . وهكذا تتم العودة من جديد إلى الموافقات ، لكن في إطار جديد هو التساؤل عمّا إذا لم يكن هناك طرف ثالث هو الذي أثر في المفكرين وهو الذي يمكن، أن تفسر لنا العلاقة به، مظاهر القرابة الموجودة بين فكر ابن خلدون وتحليلات ماكيافلي . مسألة وجود تأثير أو تأثر تحتاج إلى دليل تاريخي . وبدلاً من ذلك فإن عبد الله العروي يقترح علينا أن نبحث عن قناة تاريخية غير مباشرة ، وعن نقطة إلتقاء غير واضحة منذ القراءة الأولى ، وبالتالي فإن البحث عن التقارب ينبغي أن يكون أعمق في تفسيره . يؤكد عبد الله العروي : « لن نعثر عن السبب العميق لقرابة ابن خلدون بماكيافلي ، رغم تعارض محيطيهما الثقافيين ، إذا سجنا أنفسنا في نطاق التاريخ الإخباري . لقد بدا لنا هنا واضحاً (. . .) لا بد أن نسمو بالمشكل فوق الأحداث الجزئية وأن نطرح السؤال على المستوى المعرفي ، المستوى الذي يحدده الفكر قبل أن يضع المسائل التي يبحث فيها . ما هو هذا النطاق المعرفي بالنسبة لابن خلدون وماكيافلي ؟ لا بد هنا من الرجوع إلى منطق أرسطو »[2] .

في ضوء هذا الخيط الهادي تبرز مظاهر التشابه بين ابن خلدون وماكيافلي لا باعتبارها تدفع إلى فرضية تأثير ظاهر أو خفي ، بل بوصفها ناتجة عن موقف معرفي له نفس المنطلقات التي ترجع إلى التأثر بأرسطو : كلاهما يرفض الطوباويات ، كلاهما يستعمل العقل المجرد والأدلة والبراهين والأقيسة المستعارة من أرسطو ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٢ .

كلاهما يرى أن الأعمال البشرية ليست وليدة العقل ولكنها قابلة للتمييز العقلي . وفي كل هذا فهما يختلفان معاً عن التيار الأفلاطوني .

بهذه الكيفية نستطيع ألا نغفل واقعاً موضوعياً هو تشابه بعض النصوص عند ابن خلدون وماكيافلي ، وألا نعتبرها في الوقت ذاته مجرد صدفة أو دالة على تأثير لم نتعرف على قنواته التاريخية . إن تشابه النصوص يصبح مفسراً بفضل مصدرها الواحد الذي هو الموقف المعرفي الذي مثل قاعدة للتحاليل التي قام بها كل من المفكرين . لقد أدى ذلك إلى أن يكون هنالك توافق في بعض النصوص وفي كيفية تحليل بعض القضايا بالرغم من أن المفكرين ينتميان إلى حضارتين مختلفتين وإلى فترتين تاريخيتين متباينتين . « إلتقى ابن خلدون وماكيافلي ، رغم تباعد مثلهما العليا ، في كونهما نبذا الطوباوية ، وفصلا الأخلاق عن التاريخ ، ثم أعملا العقل في ترتيب وتحليل الأعمال المتولدة عن إرادة الإنسان الحيوانية »[1] .

الدراسة التي يقارن فيها العروي بين ابن خلدون وماكيافلي مركزة ، ولكنها على تركيزها تقدم لنا نموذجاً يجعل المنهج المقارن مفيداً . إنها صورة من التطبيقات التي تبين لنا فائدة المنهج المقارن . فهو لم يكتف بإثبات الموافقات ، ولم يحاول أن يستند إلى هذه الموافقات في إثبات تأثير قد يصح تاريخياً أو لا يصح ، بل حاول أن يذهب إلى عمق الظاهرة وأن يتساءل عن الكيفية التي يمكن أن نفسر بها أنواع التماثل الموجودة بين تراثين سواء في حالة ثبوت الإتصال بينهما أو ثبوت الإنقطاع .

رأينا بصفة عامة من خلال المقارنات التي كان ابن خلدون موضوعاً لها أنه كلما ازدوجت التماثلات بالفروق ، وكلما فُهم البعض منها في ضوء البعض الآخر ، كلما قدم لنا البحث الذي هذه خصائصه قيمة المنهج المقارن بدل أن يجعلنا نقع أسرى عوائق الموضوعية فيه .

- ٨ -

إذا كنا قد ركزنا في الفقرات السابقة على المقارنات التي جرت بين الغزالي

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٧ .

وابن خلدون من جهة ، والفكر الأوروبي الحديث والمعاصر من جهة أخرى ، فلأننا أردنا بذلك أن ندرس من خلال هذين المثالين الواضحين الكيفية التي استخدم بها الفكر العربي المعاصر المنهج المقارن في دراساته في مجال تاريخ الفلسفة ، سواء في الحالات التي انساق فيها بعض الباحثين وراء إثبات المماثلات والإنتقال منها إلى البحث عن التأثيرات ، أو في الحالات التي اتخذ فيها بعض الباحثين الآخرين موقف الحذر الإبستمولوجي من نتائج المقارنة فحاولوا أن يتبينوا الفروق وأن يفهموا المتماثل في ضوئها .

لكن الفكر العربي المعاصر اتخذ المنهج المقارن طريقة للدراسة أيضاً في مقارنات عامة شاملة بين الفكر الإسلامي في عصور ازدهاره وبين الفكر اليوناني السابق له من جهة ، ثم بين الفكر العربي الحديث في نهضته وبين الفكر الأوروبي الحديث من جهة أخرى . وسنعمل بإيجاز على إعطاء مثالين عن هذه المقارنات .

هناك دراسات عديدة قارنت بين الفكر العربي الإسلامي وبين الفكر اليوناني السابق له . وقد استندت هذه المقارنات ، أكثر من غيرها ، على وجود تأثير لا يمكن نكرانه من الفكر اليوناني في الفكر الإسلامي ، وذلك بإقرار الفلاسفة المسلمين أنفسهم بهذا التأثير . غير أن ما كان يبرر تلك المقارنات ويعطيها بصفة خاصة قيمتها ضمن التأريخ للفلسفة هو البحث في عناصر التبعية والجدة في الفكر الإسلامي . فإذا كان هذا الفكر قد تأثر بالفكر اليوناني السابق له ، فهل أدى هذا التأثر إلى أن يكون الفكر الإسلامي مجرد نظريات تكرر ما سبق لليونان أن قالوه ، أم أن الفلاسفة المسلمين قد أخذوا عن اليونانيين وأدمجوا ما استفادوه من ذلك في نظريات فلسفية جديدة ؟

يختلف الجواب عن هذا السؤال بين الدراسات التي قام بها مستشرقون والدراسات التي قام بها باحثون عرب . ولكنه يختلف أيضاً بين الباحثين العرب أنفسهم .

سنأخذ مثالاً واضحاً هو موقف محمد عابد الجابري من المنهج الذي ينبغي أن ننظر به إلى التراث ، وخاصة عند مقارنة التراث العربي الإسلامي بالفكر اليوناني .

ينتقد الجابري في البداية المنهج الذي اتبعه عدد من الباحثين في الفكر

الإسلامي ، سواء كانوا مستشرقين أو عرباً ، حين لجأوا إلى المقارنة بين الفكر الإسلامي والفكر اليوناني بصورة مجزأة بربط أجزاء من الفكر الإسلامي بأجزاء من الفكر اليوناني . فهذا المنهج « أضر بالتراث العربي الإسلامي ، وأضر بتقدم الدراسات الإسلامية حتى لدى المستشرقين أنفسهم . (. . .) إن تفكيك وحدة الفكر الإسلامي ، بهذا الشكل ، والإقتصار في دراسته على محاولة ربط أجزائه وقضاياه بجوانب من الفكر اليوناني قد أدى ، ويؤدي حتماً ، إلى بتر صلته بمنازع أخرى في الفكر العربي ، وإلى عزله عزلاً تعسفياً عن الواقع العربي الحضاري الذي أنتجه »[1] .

كان هذا المنهج الذي ينتقده الجابري إطاراً لتناول تفصيلات في النظريات الفلسفية لمفكري الإسلام ومقارنتها بما يُفترض أنه أصول لها عند فلاسفة اليونان الأقدمين . وفي كثير من الأحيان لم تكن المقارنات تتم بين أنساق فلسفية شاملة ، بل كانت تقتصر على متابعة بعض الأفكار ومتابعة تطورها التاريخي من الفكر اليوناني إلى الفكر الإسلامي .

يقترح الجابري ، في معارضة هذا المنهج ، منهجاً آخر يقوم على الإنطلاق من النظر إلى الفكر الإسلامي كما إلى غيره في وحدته وفي علاقته بواقعه الحضاري الخاص . ذلك أننا لن نستطيع ، في نظر الجابري ، « فهم أي جانب من جوانب الفلسفة الإسلامية ، ولا أية قضية من القضايا التي أثارها فلاسفتنا ، فهماً صحيحاً أصيلاً ما لم نطرحها في إطار الإشكالية الفكرية العامة التي أملتها عليهم ووجهت بحثهم فيها ، وما لم نربط هذه الإشكالية العامة بالواقع الحضاري العام الذي تسبب فيها وأعطاها صبغتها الخاصة (. . .) إن الفلسفة اليونانية ضرورية لفهم الفلسفة الإسلامية ، ولكن من الخارج فقط . أما الفهم الحقيقي لها ، الفهم العميق لدلالتها ومغزاها ، فلن يتأتى إلا بالنظر إليها من منظور عربي إسلامي ، أي في إطار الحضارة العربية الإسلامية بوصفها كلاً مترابط الأجزاء ذاتي التطور »[2] .

---

(١) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، الطبعة الأولى (١٩٨٠) ، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) ودار الطليعة (بيروت) ص ٧٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٤ .

لقد سبق للجابري أن عرض علينا هذا المنهج ذاته عند دراسته لابن خلدون ، فرأى أن فهم الفكر الخلدوني ينبغي أن ينطلق من وحدته أولاً ، ومن ربطه بواقعه الحضاري ثانياً . هذا هو المنهج الكفيل بأن يدفعنا إلى اكتشاف الجديد في الأنساق الفكرية . وهذا ما يتبعه الجابري في دراسته لمن درسهم من مفكري الحضارة الإسلامية .

يدفعنا الجابري في البداية عبر فكرة البنية (أي الكل المترابط الأجزاء) إلى إدراك إشكالية الفكر الإسلامي في وحدتها وفي ترابط عناصرها ، وإلى إدراك هذه الإشكالية في الحدود التي يتميز بها الفكر الإسلامي عن الفكر اليوناني السابق له . لا بد من إدراك الفرق بين هذين الفكرين عبر الثابت الذي يميز كل إشكالية عامة (أي بنية فكرية) . والجابري بهذا لا يمنع المقارنة ، ولا يقول بعدم جدواها ، ولكنه يبرز الحدود التي من الممكن فيها أن تكون للمقارنة فائدة بالنسبة للمعرفة المتعلقة بتاريخ الفلسفة خاصة أو بتاريخ الأفكار بصفة عامة . يميز الجابري على هذا الأساس بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي كالتالي : « أدمج اليونان في بنيتهم الفكرية الحضارية التي اقتبسوها من الشرق ، محافظين على ثابتهم الأساسي ، وهو " لا شيء من لا شيء " . إن فكرة " الخلق من لا شيء " التي ركزتها ونشرتها في ربوع الشرق الديانة الموساوية ، تشكل ثابتاً بنيوياً لا يمكن إدخاله في البنية الفكرية الحضارية اليونانية ، وإلا انهارت هذه البنية إنهياراً تاماً . ولذلك نجد الفلاسفة اليونانيين جميعاً ، سواء كانوا مثاليين أو ماديين ينطلقون كلهم من الثابت الأساسي : " لا شيء من لا شيء " ، أي من فكرة قدم المادة . أما بالنسبة للدين الإسلامي الذي هو امتداد لدين إبراهيم وموسى ، فإن فكرة " الخلق من لا شيء " ثابت أساسي لا يمكن الإستغناء عنه وإلا انهارت البنية الدينية كلها »[1] .

إن إدراك كل إشكالية في وحدتها ، وإدراك ثابتها الأساسي الذي تنتظم داخله جميع الأفكار والأنساق ، من شأنه أن يمنعنا من الإنسياق وراء إغراءات المقارنات السريعة ، وأن يجعلنا نتجاوز المماثلات الظاهرية ، لا للبحث عما هو مختلف أيضاً داخل الأنساق الفكرية ، بل ، فوق ذلك ، للبحث عمّا هو في العمق مختلف في

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٧ .

المتماثل ظاهرياً . تصبح الفروق في هذه الحالة مؤطرة للتماثـلات . ويتغير معنى المتماثل فلا يعني عندئذ أن الفكرة تطابق تمام المطابقة ما يماثلها ، وذلك لأن الفكرة الواحدة ذاتها عندما توجد داخل إشكاليتين مختلفتين لا تتخذ نفس المعنى . فإدماج فكرة قديمة ضمن بنية جديدة يصبح هو ذاته العنصر الجديد في الفكر الذي قام بهذه العملية . وهناك مفهوم يستخدمه الجابري لـدعم هذا التمييـز وهو فكـرة الوظيفة الإيديولوجية . فإن نفس المادة المعرفية ، أو نفس الأفكار يمكن أن توظف بصورة مختلفة داخل إشكاليات فكرية متباينة ، مثلما هو حال الفكر اليوناني والفكر الإسلامي . ومفهوم الوظيفة الإيديولوجية يرتكز على النظر إلى الأفكار في ضوء إرتباطها الجدلي بالواقع الحضاري الذي أطـرها والـذي تكون لهـا فيه وظـائف مجتمعية . في ضوء هذا المفهوم يمكن أن نبحث كما يؤكد الجابري عن الجديد في الفلسفة الإسلامية : « فإن الجديد فيها يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها ، بل في الوظيفة الإيدويولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف . . . ففي هذه الوظائف ، إذن ، يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى . . . عن تاريخ »[1] .

بهذا المعنى تصبح المقارنة ذات فـائدة محـدودة ، لأننا عنـدما نحصـل على المتشابه ، فإنه قد لا يتجاوز المادة المعرفية التي يستمدها فيلسوف من فيلسوف أو حضارة من أخرى أو عصر مما يكون قد سبقه . ولكن حيث إن التفكير الفلسفي يوظف تلك المعارف في إطار تاريخي وحضاري مختلف فإن وظيفتها الإيديولوجية ينبغي أن تكون مختلفة . وبهذا المعنى ، ومهما يكن نوع المماثلات التي يمكن أن نجدها بين فلاسفة مسلمين وفلاسفة يونانيين سابقين لهم ، فإن هنالك دائماً جدة في الفلسفة الإسلامية بالنسبة للفلسفة اليونانية .

المثال الثاني الذي نريد أن نأخذه كنموذج لهذه الأبحاث التي حاولت أن تضع حدوداً للمقارنة هو مـا نجده في كتـابات عـلي أومليل بصفـة عامـة وفي كتابـه « الإصلاحية العربية والدولة الوطنية » . منذ البداية ، وخلال فصول هذا الكتاب بأكملها ، يذكرنا علي أومليل أنه يلجأ للمنهج المقارن نظراً لأوجه الشبه الواقعية أو

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

المفترضة بين الأفكار ، ولكنه ينبهنا في الوقت ذاته ، وعند كل مفهوم يتناوله فصل من فصـول الكتاب أن الأمـر عنده لا يتعلق بـالمنهج المقـارن الذي يبحث عن اللقاءات التي تفاجىء القارىء مفاجآت سعيدة . عـلى العكس من ذلك فـإن مقصد علي أومليل هو أن يدفعنا إلى فهم المفاهيم في دلالتها الخاصة وفي ضـوء ظرفيتها والوظيفة التي كانت لها . ذلك أن « المفاهيم كثيراً ما يتغير ما لها من قيمة ومن وظيفة حين تغادر مجالها الأصلي إلى مجال آخر »[1] .

اجتهد علي أومليل خلال فصول كتابه في إبراز الكيفية التي تتغير بها المفاهيم عند تغير الظرفية التاريخية التي تستخدم فيها ويراد لها دور محدد . هناك إذن لجوء مستمر إلى المقارنة ، ولكنها دوماً مقارنة تهدف إلى إضفاء الدقة على النتائج محاولة أن تتجاوز التماثلات الظاهرة لكي تصل إلى الفروق العميقة .

القضية الأولى التي يقوم فيها علي أومليل بمقارنة هي مسألة الإصلاح . هناك في الفكر العربي الحديث دعوة إلى الإصلاح . ولفهم الدلالة الخاصة للإصلاح الذي تدعو إليه النزعة الإصلاحية العربية الحديثة ، فإن المقارنة التي تصل بنا إلى تلك الدلالة تكون على ثلاثة مستويات .

يبرز علي أومليل في المستوى الأول التشابه الموجود بين دعاة الإصلاح في الفكر الإسلامي القديم والدعوة الإصلاحية في الفكر العربي الحديث . ذلك أن دعاة الإصلاح قد عادوا ، سواء كانوا قدماء أو مُحْدَثين ، إلى عدد من المفاهيم والتحليلات : إرجاع ما حلّ بالمسلمين إلى الإفتراق والدعوة إلى الوحدة ، الهجوم على التقليد والدعوة إلى الإجتهاد ، اعتبار الجيل الإسلامي الأول هو القدوة . . . الخ .

لكن ما يطلبه منا علي اومليل هو أن ننتبه إلى أن هذا التشابه بين الخطابين الإصلاحيين ليس إلا تشابهاً ظاهراً ، وأن الإختلاف بينهما يبرز عندما نبدأ بفهم كل منهما في ضوء ظرفيته الخاصة . ومن التأكيدات والتعبيرات المختلفة التي يؤكد فيها الكاتب هذا الإختلاف نأخذ عنه قوله : « الإصلاح القديم كان الدافع

---

(١) علي أومليل : الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) ، دار التنوير (بيروت) ١٩٨٥ ، أنظر ص ٨ .

إليه اقتناع بأن هنالك خللاً وقع بين الإسلامين الإجتماعي والمعياري إنتهى إلى ما يشبه القطيعة ، فوجب إصلاح الخلل ، أي رد المسلمين إلى الإسلام ، فالخلل متصور أنه داخلي والإصلاح ذاتي . والإصلاح الإسلامي الحديث ينطلق هو أيضاً من وعي بخلل ، ولكنه مزدوج ، فهو أيضاً يعتقد أن ضعف المسلمين يرجع إلى الفارق الفاصل بين مجتمعاتهم وبين الإسلام ، ولكنه يراه أيضاً في انقلاب العلاقة بينهم وبين أوروبا من التفوق إلى الإنحطاط »[١] .

إن العامل الأساسي في الفرق بين الدعوة الإصلاحية القديمة والدعوة الحديثة هو التدخل الخارجي الذي كان في الوقت ذاته حاملاً لمعنى الإصلاح كما سيطرح لدى المصلحين العرب المحدثين . فهناك فرق بين تعرف المفكرين العرب في العصر الحديث على أفكار الغرب السياسية والمجتمعية وبين تعرف أسلافهم على الأفكار السياسية والمجتمعية عند اليونانيين . « فمعرفة هؤلاء الأسلاف بهذه " السياسة المدنية " كانت معرفة مجردة ، فلم يكن هناك نظام إجتماعي حامل لها ماثلاً أمامهم ، فالفارابي وهو يكتب في " السياسة المدنية " لم يكن أمامه نظام يوناني قائم ، على عكس الطهطاوي وهو يكتب عن دستور ١٨١٨ الفرنسي ، فقد شاهد عن كثب نظام المجتمع الفرنسي وكتب عنه . فالأفكار السياسية الحديثة تمثّلت للمفكرين العرب والمسلمين المحدثين في نظم إجتماعية وسياسية أجنبية ، وحُملت في ركاب دول أجنبية ضاغطة على مجتمعاتهم ، وقد أبرزنا ما لظرفية الضغط هذه من تحوير لدلالية المفاهيم المقتبسة . في حين أن قدماء الفلاسفة الإسلاميين الذين تحدثوا في السياسة المدنية اليونانية كانوا لا يعرفون شيئاً لا عن النظم السياسية اليونانية ولا عن دساتير اليونان »[٢] .

هكذا ، إذا كنا قد رأينا في مستوى أول ما هو متشابه بين مفكري الإصلاح في الإسلام القدماء منهم والمحدثين على السواء ، فقد ظهر لنا في مستوى ثانٍ أن هذا التشابه ظاهري فقط وأن الإختلاف يقتضي ربط المفاهيم بظرفيتها التاريخية ، فإن هذا كله يسمح لنا في مستوى ثالث بالمقارنة التي تطلب الفروق بين بعض المفاهيم

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢١ ـ ٢٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٧ .

التي إستخدمها الفكر الإصلاحي الأوروبي وعاد إليها الفكر العربي الحديث . فالمفاهيم قد تكون في ظاهرها واحدة ، ولكنها مختلفة في دلالتها البعيدة . ذلك أن « المفاهيم الأجنبية التي لجأ إليها مفكرو الإصلاح الإسلامي الحديث والمتعلقة بالتنظيم المدني للمجتمع والسياسة قد انتهت ـ في مجالها الأصلي ـ إلى الإنفصال عن دلاليتها الدينية . وقد لعبت الفلسفة الحديثة بالخصوص ـ بعد أن انفصلت عن الفكر الوسيط ـ دوراً حاسماً في توفير جهاز مفاهيم يختص بالمجتمع المدني الحديث . هذه المفاهيم التي صاغت فلسفة مستقلة والتي تتعلق بمجتمع مدني هي التي تلقاها مفكرو الإصلاح الإسلامي وسعوا إلى إدراكها بواسطة مفاهيم ما زالت لصيقة بدلالة دينية ، ليس فقط لأن الفلسفة العربية الإسلامية ـ والتي كان عليها أن تصوغ مفاهيم مستقلة عن هذه الدلالية ـ قد أصابهاالجمود منذ قرون ، بل حتى في فترة إزدهارها ظل نصيب الفلسفة الإجتماعية والسياسية هزيلاً »(١) .

هذه الفروق هي التي تفسر في نظر علي أومليل الصعوبات التي واجهها مفكرو العصر الحديث من العرب في تعريب بعض المفاهيم التي اطلعوا عليها . فقد « كان عليهم أن يجدوا لها المرادف الإسلامي وأن يؤولوها ، لكنهم لم يجدوا سوى جهاز مفاهيم لم تتخلص مفاهيمه من دلاليتها الدينية . من هنا قلق العبارة في الترجمة والتأويل . ومن هنا أيضاً كثير من سوء التفاهم بين هذه المرادفات التي أقاموها : بين مفاهيم إسلامية وأخرى تنتمي إلى المجتمع المدني الحديث مثل مرادفة " الديمقراطية " بـ" الشورى " ، و " نواب الأمة " بـ" أهل الحل والعقد " ، و" حرية الفكر " بـ" الإجتهاد " »(٢) .

ضمن هذا التطبيق للمنهج المقارن ، والذي يسعى إلى المقارنات التي تُبعِد ولا تقرب ، وتتجاوز المماثلات الظاهرية نحو الفروق العميقة ، نجد في كتاب الأستاذ علي أومليل مقارنات أخرى ، تتناول بالدرس المعنى المختلف لبعض المفاهيم عند الإنتقال من الفكر الغربي الحديث إلى الفكر العربي القديم أو المعاصر .

يقارن أولاً بين مفهوم " الفطرة " عند مفكري الإسلام ومفهوم " الحالة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

الطبيعية " عند المفكرين الغربيين المحدثين . فالمفكرون الإسلاميون ، رغم اختلافاتهم الجزئية ، يتفقون على أن الفطرة تعني الرجوع إلى إنسان قاعدي يكون عندهم معادلاً للإنسان المتدين . أما " الحالة الطبيعية " عند مفكري العصر الحديث فإنها تعني الرجوع إلى إنسان قاعدي يقوم على تجريد مفهومه من كل مضاف مجتمعي بما في ذلك الدين . ومعنى هذا أن المفهومين يقودان معاً إلى الرجوع إلى إنسان قاعدي يُفترض أنه الأصل ، ولكن فلسفتهما مختلفة في ذلك . فينبغي أن « تُستحضر باستمرار الفلسفتان المختلفان : الإسلامية والوضعية في التشريع والسياسة وتنظيم المجتمع ، وأن يُتبين بوضوح تميزهما ، لا بدعوى أنهما لا بد وأن تظلا في انقطاع تام الواحدة عن الأخرى »[1] . وهنا أيضاً يتبين أن البحث عن الفروق هو الطريق إلى الموضوعية ، وأن تجاوز التماثلات الظاهرية هو الطريق إلى فهم المفاهيم في حدودها ودلالاتها الحق .

هناك مفهومان أساسيان آخران لجأ فيهما علي أومليل إلى المقارنة ، وهما مفهوما الدولة الوطنية من جهة ، والتسامح من جهة أخرى . وتتم المقارنة هنا دائماً حسب نفس المنهج السابق : الإبتعاد عن التماثلات التي قد تكون أول ما يُعطى للفكر ، والإستناد إلى الفروق التي لا تظهر إلاّ عند البحث في الظرفية التاريخية للمفاهيم واستخدامها .

حين يتجه التفكير إلى مفهوم الدولة يشير الكاتب إلى المقارنات التي قد تقوم بين استخدام الفكر الأوروبي لمفهوم الدولة الوطنية وبين استخدام بعض المفكرين العرب لهذا المفهوم . لكنه يضع مباشرة حدوداً لقيمة هذه المقارنات حين يقول : « قد يجد البعض فائدة في هذا النوع من البحث المقارن ، ولكن هناك نقداً أساسياً يمكن أن يوّجه إليه ، هو أن مسألة الدولة الوطنية ، بالنسبة للمفكرين المسلمين ، لم تكن مسألة نظرية بحتة . فهم لم يبدأوا بالتعرف على ما يتعلق بها تعرفاً فكرياً مجرداً ، ومن بعيد ، كما تعرّف مثلاً أسلافهم الفلاسفة على " السياسة المدنية " أو على " نصائح " أرسطو السياسية ، هم لم يبدأوا بمعرفة نظرية الدولة الحديثة ، بل

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨١ .

إن هـذه الأخيرة قـد تجسدت في قـوى ضاغـطة على مجتمعـاتهم ، ثم مستعمرة لبلدانهم »[1] .

إن الظرفية التاريخية تؤثر في استخدام أي مفهوم ، ويكون لها كذلك تأثير على الدلالات التي يؤخذ بها . فمن جهة أولى أنّ إدخـال تنظيمات الدولة الحديثة إلى المجتمـع الإسلامي مختلف عن إدخـال هـذه التنـظيـمات في المجتمـع الأوروبي الأصـل . فـإذا « كان وراء نشأة الدولة الوطنية في البلاد الأوروبية حركـة إجتماعية ، فإن البلاد الإسلامية تطلّعت إلى إقامة هذه الدولة كرد فعل دفاعي ضد التدخل الإجنبي »[2] . ومن جهة أخرى لا بد أن يكون لهذا الإختلاف أثر على الصعيـد المفهومي إذ « سينشـأ عن ذلك أن المفـاهيم المتعلقة بـالدولـة الوطنيـة ستكتسب مدلولاً مختلفاً عما كانت عليه في مجالها الأصلي »[3] .

يتأكد منهج المقارنة الذي يتبعه علي أومليل عندما يتعلق الأمر بمفهوم آخر هو مفهوم التسامح . فهناك دائماً اعتراف بإمكان المقارنة مع وضع حدود لقيمتها إذ أنه « لا ينبغي الإنسيـاق وراء أوجه " التشـابـه " بـين إصـلاح أصحـاب مـذهب الإحتجاج الأوروبي وإصلاح السلفيين المحدثين ، فلن نصل إلى مرادفة حقيقية بينهما . . . ذلك أن نظام القداسة (أو الدين) الذي يحيل إليه كل منهما مختلف . ويمكن أن نحدد مصدر إختـلافهما في أمـرين : الظرفيـة التاريخيـة لكل منهـما ، والوظيفة التي نشأ ليقوم بها »[4] .

خلال مقارناته التي تروم إثبات الفروق التي تميز إستخدام المفكرين العرب لمفهوم التسامح عن استخدام مفكري أوروبا له ، فإن علي أومليل يركز بصفـة خاصة على وظيفة المفهوم ويتأدى إلى نتيجة ملخصها أن المفهوم مختلف لأن الوظيفة التي أريد له أن يلعبها مختلفة . هناك إختـلاف بين شروط استخـدام المفكرين الأوروبيين لمفهوم التسامح وللدور الذي أنيط بهذا المفهوم في المجتمع الأوروبي

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٧ ـ ٨٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١١٢ .

الذي نشأ فيه ، وبين موقع هذا المفهوم ضمن تناقضات المجتمع العربي عند بداية ما ندعوه بنهضته الحديثة . ونترك لعلي أومليل ذاته تلخيص هذه الفروق . فهو يقول عن مفهوم التسامح ودوره في المجتمع الأوروبي : « في أوروبا ، وبعد قرن من الحروب الدينية ، والإضطهاد الطائفي الديني ، حصل الإعتراف بالحق في الإختلاف الديني ، أقرته مراسيم ، وقوانين ، ودساتير . وقد قام بالدفاع عن مبدأ " التسامح " كقيمة أخلاقية أساسية ، مؤسسو الفكر الليبرالي على الخصوص ، سيما وأن الإعتراف بهذا المبدأ من شأنه أن يضمن لأفكارهم الجديدة حقها في الوجود »[1] .

فالدور الذي أريد لمبدأ التسامح أن يلعبه في المجتمع الأوروبي ، منذ عصر نهضته ، كان مرتبطاً بالتطورات والصراعات التي عرفها هذا المجتمع ، والتي كان من شأن الإعتراف بهذا المبدأ أن يمنحها توجهاً جديداً إيجابياً .

أما بالنسبة للمجتمع الإسلامي الواقع تحت الضغط الإستعماري في اللحظة التي طُرح فيها هذا المبدأ ، فقد كان الواقع مختلفاً ، وكان ما يتطلبه متميزاً . لم يكن المطلب هو إثبات الإختلاف ، بل هو الحفاظ . على الهوية الجماعية . ولذلك فقد كان هنالك موقف آخر من مبدأ التسامح يقول بصدده علي أومليل : « استُعمل شعار " التسامح " استعمالاً أحدث رد فعل عكسي ، وذلك حين روجت له قوى خارجية تسعى باسمه إلى إيجاد قواعد لها داخل المجتمع الواقع تحت هيمنتها . آنذاك فهمت المجتمعات المهدَّدَة أن التلويح بشعار " التسامح " يستهدف تفكيكها وتسهيل التدخل الأجنبي »[2] .

لقد كان مبدأ التسامح مبدأً إيجابياً قام السعي في المجتمع الأوروبي من أجل تدعيمه ، ولكنه غدا في المجتمع العربي مبدأً مرفوضاً لما يمثله من خطر على وحدة المجتمع . فبدأ بذلك التأثير الذي تمارسه الظرفية التاريخية للمبدأ على دلالته وعلى اختلاف هذه الدلالة من مجتمع إلى آخر . وهذا ما يوجب الحذر عند القيام بالمقارنة .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١١٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١٣ .

هكذا نتبين من خلال المقارنات التي أغنت بحث علي أومليل الإطار العام الذي يضعه لكل مقارنة بين الفكر الأوروبي الحديث والفكر العربي الحديث والمعاصر . فإننا لا ينبغي أن ننطلق من عدم دقة الفكر العربي في استخدامه لهذه المفاهيم أو من عدم أمانته لمعناها الأصلي ، بل علينا أن ننطلق من اعتبار الإشكالية الخاصة لذلك الفكر والتي يحددها الكاتب كما يلي : « إن هذا الفكر ، كأي فكر آخر ، له إشكاليته الخاصة ، فلا بد وأن يصدر عن تأويل لما يتداوله من أفكار ، إسلامية كانت أم غربية ، قصد إلى ذلك أم لم يقصد . فالتأويل إذن قائم بحكم إشكالية حددتها ظرفية العالم الإسلامي الحديث منذ وقوعه تحت الضغط الإستعماري . فكان على دعاة الإصلاح أن يصوغوا أفكارهم بناءً على هذه الظرفية »[1] .

كل محاولة للمقارنة لا تأخذ بعين الإعتبار ، وبما فيه الكفاية ، أثر الظرفية التاريخية على استخدام المفاهيم ، يمكن أن تنساق وراء البحث عن التماثلات التي قد لا تمثل ، رغم وجودها إلا ظاهر المسألة لا عمقها . وإن الوقوف عند هذه التماثلات يحجب عن الفكر الفروق التي تؤطرها .

- ٩ -

لم يكن هدفنا في هذه الدراسة أن نقدم عرضاً شاملاً لاستخدام الباحثين العرب للمنهج المقارن في تاريخ الفلسفة . فقد لا تشكّل الأبحاث التي عدنا إليها وقمنا بتحليلها إلا قسماً ضئيلاً من مجموع المحاولات التي استخدمت المنهج المقارن . والواقع أن ما كان يهمنا أساساً هو البحث في استخدام المنهج المقارن ذاته لنتبين من خلال عينة من الأبحاث مدى إمكانية استفادة الفكر العربي المعاصر من هذا المنهج في مجال تاريخ الفلسفة . لقد حاولنا أن ندرس الحالات التي يبتعد فيها الفكر عن الموضوعية وهو يقارن ، والحالات التي يقترب فيها من الموضوعية وهو يطبق هذا المنهج ذاته . ولقد تبينا من تحليلنا أنه كلما انحصر الفكر في التماثلات

(١) المرجع السابق ، ص ١١٩ .

ودفعـه ذلك إلى البحث عن التـأثيرات التي لا وجـود لها في الـواقع إبتعـد عن الموضوعية ، وكلما وسع الفكر في مجال بحثه فأضفى على المقارنة الشمولية فجعلها تحتوي الفروق وتستوعبها مثل إحتوائهـا للتماثـلات اقترب هـذا الفكر ذاتـه من الموضوعية . إن طريقة المقارنة قد تجعل من بحثنا قيمة إبستمولوجية ، ولكنها قد تدفعه أيضاً إلى أن يكون عائقاً إبستمولوجياً .

الفصل الخامس

الفكر الفلسفي في المغرب

قضاياه وإشكالياته

- ١ -

هدف هذه الدراسة الإجابة عن سؤالين مترابطين : هل هناك قضايا خاصة يتجه نحوها التفكير الفلسفي في المغرب ؟ هل يمكن أن نستخلص من الكتابات الفلسفية في هذه القضايا إرهاصات أو ملامح لاتجاهات فلسفية ؟

على أن هذين السؤالين قد يكونان مسبوقين بسؤال آخر أجد أنه يرافق كل اهتمام بالفلسفة في المغرب خاصة أو في العالم العربي بصفة عامة . فطيلة مدة زمنية وجد لديّ فيها إهتمام بالفلسفة العربية المعاصرة كان البحث فيها متجهاً إلى اكتشاف معالم الموقف الفلسفي في العالم العربي ، كنت أشعر دائماً أن هنالك سؤالاً أولياً موجهاً إلى هذا الإهتمام وهو : هل هناك أولاً فلسفة عربية ؟ أليس ما يكتب في العالم العربي مجرد صدى لإهتمامات فلسفية توجد خارج هذا العالم ؟

إن المعرفة التي يوجهنا نحوها هذا السؤال تتضمن موقفاً إنكارياً يرى أنه لم تتبلور بعد مواقف فلسفية في العالم العربي يمكن أن نصفها بكونها تمثل إتجاهات فلسفية . ولذلك فإن أي بحث عن هذه الإتجاهات ينطلق من وجودها يبدو من منظور هذا السؤال بحثاً يفترض في الواقع أكثر مما فيه .

غير أننا نريد أن نوضح أن هذا الموقف الإنكاري ذاته يواجه عدة أسئلة أخرى . فالقول بأن ما يوجد من كتابات فلسفية في العالم العربي ، ومنه المغرب ، لا تشكل إلا صدى لتيارات فلسفية كبرى نشأت خارجه ، يفترض ضمناً أن

هنالك إتجاهاً فلسفياً واحداً في الغرب ، وصدى فلسفياً واحداً لهذا الإتجاه في العالم العربي عامة أو في المغرب خاصة . ولكن حيث إن الإختلاف وتعدد الإتجاهات هو ما يميز فلسفة الغرب ، فإن الصدى بدوره لا يكون واحداً ، بل كثيراً . إن الفكر المجرد وحده يمكن أن يستمر في الحديث عن التأثر بصفة عامة . أما تحليل الواقع الفلسفي في بلد ما كالمغرب فإنه يجد أن هذا التأثر يعبر عن ذاته في صورة إختيار .
فالفلسفة المكتوبة بالعربية لا تتأثر بالغرب ، ولكنها تختار من مذاهبه ما يرى فيه المتفلسف العربي مذهباً ملائماً لتحليل الإشكالات التي يواجهها . وهكذا حتى من أبسط الأشكال التي قد يوجد بها الفكر الفلسفي حين يكون صدى لفكر آخر ، فإنه يعبر عن ذاته في صيغة إختياره لتأثر ما دون غيره . لأجل هذا كله نقول : حيث إن مصدر التأثير مختلف ، وحيث إن ما يعمل كل مهتم بالفلسفة على عرضه واقتراحه مختلف ، فإن الفلسفة توجد بصورة ضمنية في هذا الإختلاف .

إن فكرة التأثر بفكر آخر تؤخذ في الغالب بمعنى سلبي يطابق دائماً بين المفاهيم في مجالها الأصلي وبينها عندما تنتقل إلى فكر آخر . والواقع هو أن المفاهيم تتحرك دائماً ضمن إشكالية ما وأن من ينقلها قد يدمجها ضمن إشكالية جديدة . ليست هذه الفكرة غائبة عن دارسي الفلسفة في المغرب ، وقد أكدوا عليها سواء فيما يتعلق بتراثهم أو فيما يتعلق بدراسة إتجاهات فلسفية مغربية معاصرة .

أكد محمد عابد الجابري على هذه القضية وهو يدرس تراثنا الفلسفي وعلاقته بالفكر اليوناني ، حيث أبرز أن تأثر الفلاسفة المسلمين بالفكر اليوناني لا يعني أنهم إذ نقلوا عنه كثيراً من المفاهيم قد كرروا إشكاليته واستخدموا تلك المفاهيم لنفس الغايات . نقرأ للجابري قوله : « إن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية ، القدماء منهم والجدد ، المستشرقون منهم وأبناء الوطن العربي ، هو أنهم نظروا إليها من زاوية المعرفة التي روجتها ، ولذلك لم يجدوا فيها ما يجعل تاريخها حياً متطوراً (. . .) لم تكن الفلسفة الإسلامية قراءة متواصلة ومتجددة لتاريخها الخاص ، تاريخها المعرفي ـ الميتافيزيقي ، بل كانت قراءات لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية . وعليه فإن الجديد فيها يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها ، بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف . . . ففي هذه الوظائف ، إذن ، يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية

عن معنى . . . عن تاريخ »[1] .

إننا نريد من خلال تعليقنا على هذا الرأي أن نبرز أن موقفنا من الفلسفة العربية الإسلامية القديمة يلتقي رغم بعض الإختلافات مع موقفنا من الفلسفة العربية المعاصرة . فلقد أبرز الجابري أن الفلسفة الإسلامية القديمة عانت من ظلم المؤرخين لها بفعل تركيزهم على إدراكها من خلال التأثر بالفلسفة اليونانية ، حيث لم يعط هؤلاء المؤرخون لأنفسهم فرصة إدراك جدة هذه الفلسفة . إنهم لم يدركوا هذه الجدة لأمرين : أولهما أنهم لم يفهموا أن المفاهيم التي انتقلت لم توظف لنفس الغايات النظرية ، وثانيهما أنهم لم يربطوا بين الفكر الإسلامي وبين واقعه التاريخي بحيث يساعدهم ذلك على إدراك الشروط الإيديولوجية التي تجعل الفكر الإسلامي بنية جديدة مختلفة عن بنية الفكر اليوناني .

هذه النظرة إلى الأمور هي التي وجهت الدراسة التي قام بها سالم يفوت عن الإستمرارية في فكر محمد عزيز الحبابي وهو فيلسوف معاصر . فما حرص الأستاذ سالم يفوت على إثباته في هذه الدراسة هو وجود ثابت حكم فكر الحبابي في مرحلتين من تطوره الفكري ، تلك التي دعاها بالشخصانية الواقعية ، وتلك التي يدعوها الآن بالفلسفة الغدية . هذا الثابت هاجس فكري هو الإنطلاق في التفكير كمفكر ينتمي إلى العالم الثالث. فضداً على كل الدراسات التي تثبت أن فكر محمد عزيز الحبابي قد عرف نقلة فكرية جديدة تمام الجدة في اللحظة التي أصبح حديثه فيها عن الغدية، إذ أصبح الموضوع المركزي في تفكيره هو العالم الثالث، يؤكد سالم يفوت أن هذا الموضوع كان دوماً مركزاً لتفكير محمد عزيز الحبابي، وشكّل دائماً أحد عناصر إشكاليته الفلسفية. نقرأ بهذا الصدد للأستاذ سالم يفوت قوله: «نود بادىء ذي بدء أن نناقش مسألة كثيراً ما اعتمد عليها البعض كدليل وحجة على " غربة " و" إغتراب " فكر الحبابي في المرحلة الأولى وعلى " عدم ارتباطه بهموم العالم الثالث " ، ألا وهي أن المحاور التي دارت عليها فلسفته الأولى ، الشخصانية الواقعية ومشتقاتها كالشخصانية الإسلامية ، هي أساساً محاور فلسفية

---

(١) محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، المركز الثقافي العربي (دار البيضاء) ودار الطليعة (بيروت) ١٩٨٠ ، ط ١ ، ص ٣٤ - ٣٧ .

غربية ، لم يعمل الأستاذ الحبابي إلا على إستعادتها ، ففلسفته بالتالي فلسفة متأثرة بها . مثل هذه الدعوى لا تستقيم ولا تكون صائبة إلا في إطار منهجية تأريخ الأفكار ، وهي تلك المنهجية التي يستبد بها هوس البحث عن استمرار الفكرة أو المذهب ، دون مراعاة الخصوصية وأساليب الطرح والنظرة النوعية التي تجعل نفس الفكرة أو المذهب المماثلين لسابقيهما ، من الناحية المظهرية ، مخالفين لهما في العمق ، من حيث أنهما أصبحا عنصراً في كلٍ جديد . وهذا يعني أن ما يهم ليس الإهتمام بمشابهة المذهب أو الفكرة لمذهب أو فكرة سابقين ، بل المدلولات الجديدة التي اعطيت لهما في السياق التوظيفي الجديد »[1] .

ولقد أكدنا بدورنا في دراسة عن محمد عزيز الحبابي أن العلاقة بين الشخصانية والغدية ليست علاقة قطيعة إذا كانت القطيعة تعني الإنفصال بين الماضي والحاضر ، بل علاقة يتم فيها تجاوز المرحلة السابقة (الشخصانية) ضمن إشكالية أعم (الغدية) وذلك باحتواء عناصرها ضمن هذه الإشكالية الجديدة[2] .

إن التخلص من المنهج الباحث عن الأصول يمكن وحده أن يساعدنا على الوصول إلى عناصر الجدة في الكتابات الفلسفية المغربية المعاصرة . فمنهج البحث عن أصول يبدو لا نهائياً من حيث تراجعه في الزمن إلى الوراء . والتخلص من عواقب هذا المنهج لا يكون إلا إذا حاولنا أن نتتبع الشروط التي وقع فيها نقل أفكار من محيط فكري إلى محيط آخر . ففي العلاقة بالشروط الواقعية يمكن أن يفهم التأثر . فالفكر الفلسفي ، ومعه أنماط أخرى من التفكير ، إنما يُنشىء من المفاهيم أو يستعير من المفاهيم ما يعتقد أنه يجيب عن الأسئلة التي يطرحها عليه واقعه التاريخي . وإذا أردنا أن نبقى في مثالنا السالف الذكر فإننا نؤكد أن المفاهيم التي تعود في فكر الأستاذ الحبابي إلى المذهب الشخصاني قد وظفت لتجيب عن أسئلة مفكر ثالثي ، وقد وقع إمتحانها في قدرتها على أن تكون مفاهيم إنسانية شاملة للتفكير في مشاكل الإنسان المعاصر بصفة عامة .

ومن جهة أخرى فقد سبق لنا التأكيد على أن الفيلسوف العربي المعاصر لا

---

(١) سالم يفوت : الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي ، ضمن « دراسات مغربية » مهداة إلى محمد عزيز الحبابي ، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) .

(٢) راجع الفصل الثالث من كتابنا « حوار فلسفي » دار توبقال (الدار البيضاء) ١٩٨٥ .

يمكنه أن يؤثر في واقعه إذا ما اكتفى بأن يكون مجرد إستمرار لمذاهب سابقة أو معاصرة ، سواء كانت ترجع إلى التراث العربي الإسلامي أو إلى الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة . إن عليه أن يمارس نقداً مزدوجاً على هذين التراثين ويضع نتائج ومفاهيم كل منهما في إطاره التاريخي ، فعبر هذا الإستقلال الفلسفي تتكوّن الإشكالية الخاصة بالفكر المغربي المعاصر والفكر العربي المعاصر بصفة عامة[1] .

إن معنى هذا كله أننا نريد أن نقول أن للتفكير الفلسفي في المغرب المعاصر بعض القضايا التي يهتم بها ، وأن له أيضاً بعض الإتجاهات الخاصة به . حقاً إنه ليس في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر من غزارة التأليف ما يجعلنا نتحدث عن إتجاهات فلسفية مغربية بالمعنى الكامل للعبارة ، حيث لا نجد بعد محاولات نسقية كاملة . غير أنه يمكننا القول إن بعضاً من مظاهر الإختلاف التي توجد في الكتابات التي أنجزت حتى الآن تمكّننا من رصد إرهاصات لاتجاهات فلسفية . سنحاول في هذه الدراسة أن نتبين القضايا الخاصة وكذلك الاتجاهات التي نستطيع رصدها في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر .

- ٢ -

هناك صعوبة أخرى تواجهنا عندما نريد أن نهتم بالفكر الفلسفي في المغرب ، وتكمن بالذات في تعيين ما ندعوه فكراً فلسفياً ، وهو تعيين قد يتسع ليشمل عدداً من التحليلات النظرية السياسية والتاريخية أو قد يضيق فيجعلها خارج التفكير الفلسفي . فمن الذي يمكن أن ندعوه فيلسوفاً في المغرب المعاصر فنهتم بدراسة إنتاجه ؟ هل نجد ذلك لدى شخصية ذات توجه سياسي مثل علّال الفاسي، خاصة وأنه لامس بعض القضايا الفلسفية أو كتب يناقش بعض الفلسفات الغربية ؟ إن جوابنا عن هذا السؤال هو أن الفلسفة بصفة عامة لا تعرّف دائماً في حدود الأبحاث التي تعلن ذاتها منتمية للفلسفة ، بل هناك دائماً مفكرون آخرون يمدون الفكر الفلسفي بكثير من العناصر ويوجهونه نحو آفاق جديدة حتى وإن لم يكونوا فلاسفة

---

(١) راجع الفصل الأول من كتابنا السالف الذكر .

بالمعنى الضيق للعبارة . إن هذه ، إذن ، صعوبة عامة تواجه تاريخ الفلسفة ككل . إن كثيراً من الأسماء التي تُذْكَر في تاريخ الفلسفة تختلف من حيث ما فكرت فيه ، وقد تختلف كمحللين في نسبة إنتاجها إلى الفلسفة أو عدم ذلك . فعندما نفكر في الفلسفة في القرون السابقة ندرج ضمن تاريخها أسماء متعارضة من القرون الحديثة إلى الآن : ديكارت ، كنط ، هيغل ، ولكن أيضاً جان جاك روسو ، مونتيسكيو ، كما نذكر أيضاً أسماء انتقدت الفلسفة كأوغست كونت وماركس .

إن ما يهمنا أن نثبته من خلال هذا الطرح المقتضب هو أن المنفذ إلى الفلسفة ليس واحداً ، ولن يكون بالذات هو أن يقدم لنا المفكر ذاته بوصفه فيلسوفاً . إن المعيار الذي يبدو أكثر موضوعية وشمولية هو البحث عن مدى تطوير مفكر ما لوجهة نظر تحاول أن تكون شاملة ومنسقة حول الواقع الذي عاش فيه وساهم في تغييره أو حاول ذلك . من هذه الناحية نقول متسائلين : بأية كيفية ينبغي أن يكون النظر إلى كتابات علّال الفاسي حول الحرية أو نقده للبديل الذي تصوره غارودي ؟ وضمن أي إطار ينبغي أن تُفهم القضايا التي عالجها علّال الفاسي في كتابه الأساسي " النقد الذاتي "[1] ؟

هناك فرق في نظرنا بين الموقف العملي الذي سار فيه التأريخ للفلسفة المعاصرة عندنا وبين قيمة السؤال النظري . فالتأريخ للفلسفة قد سار بصورة واضحة وقد تكون مشروعة في الطريق الذي يقصى به مثل هذا المفكر . والجواب الضمني الذي نستمده من هذا التقليد التأريخي أن القضايا التي عالجها علّال الفاسي في كتاباته تخرج عن نطاق الفلسفة . وربما كان ما يفسر مثل هذا الموقف هو ميل الكثيرين ألى اعتبار علّال الفاسي شخصية سياسية أكثر منه شخصية فكرية ، واعتبار البعد الثقافي في شخصيته تابعاً فقط للبعد السياسي ، والإكتفاء بالنظر إليه كهامش . ولكننا لا نوجد في الواقع على مثل هذا الرأي ، ونرى على العكس من ذلك أن علّال الفاسي هو من الشخصيات التاريخية التي استطاعت أن توفق بكيفية

(١) راجع علّال الفاسي النقد الذاتي ، منشورات دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، بيروت ، القاهرة ، بغداد (١٩٦٦) .

ما، قد تكون موضوع نقاش، بين ممارستين قد تبدوان متعارضتين من حيث الإستراتيجية التي تحكم كل واحدة منهما : السياسة والثقافة[1] .

إن مصدر هذه التساؤلات لدينا قراءات أولية لمحاولات علّال الفاسي الفلسفية ، وقراءتنا الأولية لكتابه " النقد الذاتي " بصفة خاصة . ذلك أن هذه الكتابات جميعها تقدم ، إلى جانب كتابات أخرى بالطبع ، وجهة نظر شاملة حول المجتمع يمكن أن تكون خاضعة للنقاش كأية وجهة نظر ، ولكنها كانت مؤثرة وفعالة في قطاع مهم من المجتمع المغربي .

مصدر التأثير الذي ينبغي التخلص منه هنا لفهم هذه الوجهة من النظر في أفقها الفلسفي هو فهم علاقتها بالممارسة السياسية لعلّال الفاسي . فإننا ينبغي أن نعطي لهذه الدراسات نوعاً من الإستقلال النسبي . كما أننا نعتقد أن الأوان قد آن للفصل النسبي كذلك بين أفكار علّال الفاسي السالفة الذكر وبين التوجه السياسي الذي أنشئت ضمنه واعتبارها من جانب كونها أفكاراً شخصية لمفكر حاول في ارتباط مع كثير من العوامل المجتمعية والفكرية أن يقدم تصوراً شاملاً عن المجتمع ونظرة شاملة إلى الواقع ـ المثال الذي ينبغي أن تتجه إليه سيرورة هذا المجتمع .

إن مثل هذه التساؤلات لا تلقي الجواب الموضوعي عنها في نظرنا إلّا في إطار دراسة تعود إلى كتابات علّال الفاسي وتفحص في علاقة الأفكار التي عبر عنها بما يمكن أن ندعوه فلسفة .

يمكن أن نجد أسئلة مماثلة بالنسبة لمفكر مغربي آخر هو عبد الله العروي . فتبعاً للمهنة والإختصاص فإن عبد الله العروي بالأساس مؤرخ له كتابات تاريخية لا يمكن إنكار أهميتها بالنسبة لتأليفه بصفة خاصة أو بالنسبة للكتابات التاريخية في المغرب بصفة عامة[2] . ولكن لعبد الله العروي كتابات أخرى ذات طابع فلسفي إهتمت ببعض القضايا المطروحة على الفكر العربي المعاصر كالبحث في الإيديولوجيا المعاصرة ، أو في علاقة العرب بالفكر التاريخي ، أو بعض البحوث

---

(١) راجع الرأي الذي عبرنا عنه ضمن الندوة التي خصصتها جريدة « أنوال » المغربية لموضوع : الثقافة والسياسة . أنوال الثقافي .

(٢) نقصد هنا كتاب العروي عن « مجمل تاريخ المغرب » ، وكذلك كتابه « الأصول الثقافية والمجتمعية للوطنية المغربية » .

التي اهتمت بتوضيح بعض المفاهيم المستخدمة في العلوم الإنسانية والفلسفة والتي قصد منها عبد الله العروي أن يبحث في تاريخية هذه المفاهيم مقارناً بين شروط نشأتها وبين الشروط التي تُستخدم بها في كثير من الأحيان ضمن الكتابات العربية[1] .

إننا هنا أمام مؤرخ قد لا يجيز هو ذاته أن يُعتبر إنتاجه فلسفياً . ومع ذلك فإنه يمكننا التأكيد أن علاقة عبد الله العروي بالتقليد الفلسفي في المغرب وبالتأريخ لتطورات هذا التقليد تختلف عن علاقة علّال الفاسي به كما سلف أن تعرضنا لذلك . لا نريد أن نكتفي في هذا الباب بالقول إن عبد الله العروي قد نفذ إلى الفلسفة من باب التاريخ وأنه من خلال ذلك قد أغنى الفكر الفلسفي المغربي المعاصر بطرح عدد من الإشكالات وبتطوير عدد من التساؤلات ووجهات النظر التي ساهمت في بلورة جدال فلسفي داخل الفكر المغربي المعاصر ، فهذا أمر يبدو ألّا مجال للنقاش فيه . إننا نريد أن نقول إن التقليد الفلسفي المغربي يدمج العروي ضمن إطاره ، وكل ملامسة لتاريخ الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر لا يمكن أن تتجنب إنتاج هذا المفكر .

إن عبد الله العروي ذاته يؤكد على ضرورة الإبستمولوجية لتوضيح المفاهيم بالنسبة لعمل الباحث في العلوم الإجتماعية . يؤكد العروي هذا مثلاً بصدد التاريخ . ذلك « لأن البحث التاريخي لا في العموميات ولا في الجزئيات يتطلب توضيحاً إيديولوجياً وتوضيحاً للمفاهيم . عندما نستعمل مثلاً مفهوم القبيلة ، أو مفهوم الدولة ، أو مفهوم التركيبة الإجتماعية ، أو الإقتصاد ، أو مفهوم الإجتماع ، فكل هذه المفاهيم الأولية تُستعمل حتى ولو كتبنا فقط مقالات صحفية . ويجب أولاً توضيح هذه المفاهيم . لذلك فإن الكتابات التي بَدَأْتُ بها لا تتعلق بتاريخ المغرب ، بل تتعلق في الواقع بنقد وتحديد المفاهيم المستعملة في أي بحث تاريخي أو إجتماعي »[2] . في هذا الإطار ، إذن ، نجد أن العروي يقوم بدراسات حول

---

(١) نقصد هنا كتباً أخرى للعروي كـ « الإيديولوجيا العربية المعاصرة » ، « العرب والفكر التاريخي » ، « مفهوم الدولة » ، « مفهوم الحرية » ، « مفهوم الإيديولوجيا » .

(٢) راجع الحوار الذي أجريناه مع عبد الله العروي « بمشاركة عدد من الزملاء » والذي نشر ضمن كتاب « حوار حول الفكر الخلدوني » ، منشورات جريدة « الإتحاد الإشتراكي » ، ١٩٨٦ .

بعض المفاهيم كمفهوم الإيديولوجيا ، ومفهوم الدولة ، ومفهوم الحرية ، محاولاً من خلال متابعة تاريخية نقدية لاستخدام هذه المفاهيم أن يصل عبر التوضيح إلى حالة الصفاء في المعنى بالنسبة لكل مفهوم وإلى دقة في استخدامه . يؤكد العروي هذا بصفة خاصة في مقدمة كتابه " مفهوم الإيديولوجيا " إذ يقول : « يستلزم كل نقاش حول مفهوم الإيديولوجيا الإطلاع على أصله وصيرورته وبالتالي على المذاهب الفلسفية المتعلقة به . حاولت في هذا البحث أن أرسم الخطوط العريضة لخلفيات المفهوم متوخياً توضيح المعاني المضمنة فيه والتي تستولي على ذهن كل من يستعمله اليوم ، حتى ولو لم يكن واعياً بها . عسى أن نستخدم في المستقبل مفهوم الإيديولوجيا في الحدود اللائقة به ، إن لم نستغن عنه بالمرة »[1].

ليس المجال ملائماً للبحث الآن في العلاقة الجدلية التي تربط الفلسفة بالعلوم الإنسانية . كل ما نستطيع تأكيده الآن أن أي توضيح للمفاهيم المستعملة في العلوم الإنسانية تكون له في الوقت ذاته أهمية على الصعيد الفلسفي باعتبار إشتراك الفلسفة مع هذه العلوم في استعمال تلك المفاهيم . لذلك فإن العروي بهذه الكتابات التي حاول فيها توضيح المفاهيم ، بالإضافة إلى كتابيه عن " الإيديولوجيا العربية المعاصرة " و" العرب والفكر التاريخي " قد ساهم في إغناء الفكر الفلسفي في المغرب وفي تطويره . ونستطيع أن نؤكد أن الكثيرين ممن انشغلوا بعبد الله العروي وكتاباته يقفون عند حدود كتاباته الفلسفية ، ولا يعرفون إلا العروي الفيلسوف دون المؤرخ . وهذا بالرغم من أننا نرى أن مؤلفاته ينبغي أن تُدرك في وحدتها ، وأن توضيح المفاهيم ينبغي أن يفهم في إطار ممارسة البحث التاريخي الذي يمثل الإختصاص الأساسي لهذا المفكر .

ما قلناه عن عبد الله العروي يصدق على مفكر آخر ينطلق من البحث في العلوم الإجتماعية ونعني به عبد الكبير الخطيبي . إن البعد الفلسفي لأعمال الخطيبي واضح ، وهو يؤكد بذاته على هذا البعد الفلسفي عندما يعرض فكرته الأساسية حول العلوم الإجتماعية في العالم العربي ، وبرنامجه لهذه العلوم في الوقت ذاته .

---

(١) عبد الله العروي ، مفهوم الإيديولوجيا ، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) ، راجع التقديم .

إن النقد المزدوجَ فكرةٌ تتعلق أساساً بالنقد الذي يكون على المعرفة الإجتماعية الموضوعية بالمجتمع العربي الراهن أن تمارسه على نمطين آخرين من المعرفة هما المعرفة الإجتماعية المعاصرة ، والمعرفة الإجتماعية التي أنشأها المجتمع العربي حول ذاته من خلال تراثه الثقافي في هذا الباب . ولكن للنقد المزدوج بعداً فلسفياً يكمن في كونه فكرة تنطبق لا على المعرفة بل على الواقع العربي الراهن بأكمله بالنظر إلى التناقض العام لكل المجتمع العربي في وجوده[1] .

فكرة النقد المزدوج تقود الخطيبي ، في الواقع ، إلى الإهتمام بموضوعات تختلف عن موضوعات الفلسفة التقليدية . فالموضوعات التي تهتم بها كتابات الخطيبي قد تبدو بوصفها الموضوعات التي تجعلها الفلسفة على هامشها لا تلك التي تجعلها في مركز تأملاتها .

إننا نتفق هنا مع ما يثبته الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي في دراسته القيمة عن الفكر الفلسفي في المغرب حين يرى أن البحث عن تاريخ الفكر الفلسفي في المغرب لا ينبغي أن يقف عند البحث عن الكتابات التي تتعلق بالموضوعات التقليدية للفلسفة . نقرأ للأستاذ بنعبد العالي قوله بهذا الصدد : « يبدو أن أحسن وسيلة لتحقيق ما نرمي إليه هي حصر المؤلفات الفلسفية واستخلاص أهم المعاني التي تتمخض عنها للمقارنة فيما بينها . إلا أننا نلقي عندنا مفكرين أقرب إلى الفلسفة لا يكتبون فيما عهدنا أن نطلق عليه مؤلفات فلسفية مثل الخطيبي ، الذي يصرح أنه يكتب على هامش الفلسفة ، والعروي ، الذي يوظف مفاهيم الفلسفة ويتغذى من منابعها ويرفض صراحة أن يلقب فيلسوفاً ، فيميز بين إجتماعيات الثقافة وبين ما يطلق عليه الإغراق في التأمل النظري . ما القول إذن إن نحن حصرنا القضايا التي يهتم بها التفكير الفلسفي في المغرب والموضوعات التي يعرض لها ؟ الظاهر أيضاً ألا إهتمام عندنا بما عُهد أن يسمى موضوعات فلسفية . وحتى إن اعترض البعض بما أصبح الأستاذ العروي ، مثلاً ، يبحث فيه من مفاهيم كانت دوماً هي موضوعات الفلسفة المفضلة كمفهوم الدولة ومفهوم الحرية ، فإن الأستاذ العروي يجيبه منذ الصفحات الأولى لكتبه الأخيرة أنه لا يطرق تلك

---

(١) راجع عبد الكبير الخطيبي ، النقد المزدوج ، دار العودة (بيروت) ، ص ١٥٩ .

الموضوعات من زاوية فلسفية . إن التفكير الفلسفي عندنا لا ينصب على موضوعات الفلسفة المعهودة . وربما إن طرحنا السؤال على الفلسفة المعاصرة بصفة عامة ، وتساءلنا ما موضوعات الفلسفة ؟ لما تلقينا جواباً ولما ألفينا فلسفة . فربما لم تكن الفلسفة بعد هيغل إلا إعادة لقراءة تاريخها . إن الفلسفة لا موضوع لها ، وهي إستراتيجية »[1] .

هكذا نرى إذن أنه لكتابة تاريخ الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر لا غنى عن اعتبار التقاطع بين هذا التاريخ وبين تاريخ أنماط أخرى من التفكير : الفكر السياسي من ناحية أولى ، والعلوم الإنسانية والإجتماعية من ناحية أخرى . فهناك إغناء متبادل بين الفلسفة وبين هذه الأشكال الأخرى من التفكير . فبقدر ما يمكننا القول، كما أثبتنا ذلك، أن الفكر الفلسفي يغتني من أعمال الباحثين في مجال العلوم الإنسانية والإجتماعية لما تحتويه هذه الأعمال من بعد فلسفي من المسائل التي تبحث فيها أو في كيفية الطرح ، فإنه يمكن أن نؤكد أيضاً أن الفكر الفلسفي يغني هذه الأبحاث وأنه لا مجال للتنكر لمثل هذا الإغناء . هذا ما يؤكده عبد الكبير الخطيبي ، وهو أحد المشتغلين بالعلوم الإجتماعية ، في الكلمة التي يقدم بها كتاب عبد السلام بنعبد العالي حيث يقول متسائلاً ومجيباً بصدد نهاية الفلسفة : « موت الفلسفة ؟ ما أكثر ما نسمع عن هذا النبأ ، هذا النبأ الذي تحول عند البعض إلى مجرد شعار فارغ ، وأصبح عند آخرين فرصة لإيجاد حل " خيالي " لمسألة الفلسفة . ولست أقصد هنا الخصوم التقليديين الذين يناصبون العداء لكل فلسفة ، وإنما أعني الباحثين في ميدان العلوم الإنسانية الذين يتوهمون أنهم تحرروا ، وإلى الأبد ، من كل تفكير فلسفي . ولسنا في حاجة إلى تحليل طويل لنبين بكل سهولة أن العلوم الإنسانية ، بل العلوم بصفة عامة ما زالت تقطنها الفلسفة والميتافيزيقا : الشيء الذي لا يتنافى مع القول بأصالة كل من هذه العلوم . إن الفلسفة هي مكبوت العلم والتقنية الحديثة »[2] .

لا بد لنا من الإشارة بعد هذا كله إلى أن الأسئلة التي طرحناها سابقاً لا تنطبق

---

(١) عبد السلام بنعبد العالي : الفكر الفلسفي في المغرب ، دار الطليعة (بيروت) ١٩٨٣ ، ص ٨ .

(٢) راجع تقديم عبد الكبير الخطيبي لكتاب عبد السلام بنعبد العالي .

إلا على الباحثين الذين ينفذون إلى الفلسفة من ميادين تخصص أخرى ، حيث حاولنا أن نكشف عن علاقة الإغناء المتبادل بين الفلسفة وبين ميادين هؤلاء المفكرين والتي كانت بالذات الممارسة والتفكير السياسيين من جهة ، والعلوم الإجتماعية من جهة أخرى . أما الأسماء التي تكتب بصورة مباشرة في موضوعات الفلسفة ، وتجعل علاقتها الأولى بالتفكير الفلسفي تمر عبر تاريخه ، أي الأسماء التي تحاول أن تتموقع داخل تاريخ معين هو تاريخ الفلسفة وذلك بتبني بعض تصوراته أو نقدها وبناء تصورات جديدة ، فإنها لا تكون موضوع سؤال .

لذلك فإن بحثنا سيتجه بعد هذه المقدمات إلى البحث في القضايا التي فكرت فيها الفلسفة بالمعنى الشامل الذي حددناه لها ، والبحث كذلك في الإتجاهات أو في الإرهاصات للإتجاهات الفلسفية التي تكون قد تشكلت ضمن الفكر المغربي المعاصر في معالجة هذه القضايا .

إذا أردنا أن نصنف القضايا والإتجاهات التي يتضمنها الفكر الفلسفي المعاصر في المغرب ، فما الطريق الذي ينبغي أن نسلكه في ذلك ؟

لقد سبقنا إلى هذه المحاولة الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي فرأى في البداية أن « علينا أن نرصد المفاهيم الفلسفية الأساسية التي نستعملها لنرى ما إذا كانت تعرف حركة من مؤلف لآخر وتلوناً من كاتب إلى كاتب . ولكن علينا أيضاً أن نسأل كذلك عن المفاهيم التي لا نستعملها والتي تظل غائبة عنا مسكوتاً عنها »[1] . وهذه في نظرنا طريقة إيجابية لدراسة الفكر الفلسفي عندنا ، لأنها تمكننا من أن نرصد المفاهيم الأساسية التي تخترق مجموعة من الكتابات الفلسفية . إننا نستطيع أن نكتشف حياة ما للفلسفة من خلال هذا البحث من خلال الإختلاف بين المفاهيم الفلسفية المستخدمة ، ومن خلال التساؤل عن حضورها أو عن غيابها عند الإنتقال من متفلسف إلى آخر : تحضر مفاهيم التاريخ والإيديولوجيا والجدل والصيرورة عند البعض ويبدو أن لها وظيفة هامة في تفسير القضايا المطروحة ، وتغيب عند البعض الآخر بإعتبارها مفاهيم استنفذت طاقتها النظرية ولم تعد لها الإجرائية التي ارتبطت بها في نشأتها التاريخية . ليس المهم هنا

---

(١) عبد السلام بنعبد العالي : الفكر الفلسفي في المغرب ، نفس المعطيات ، ص ٩ .

هو حضور أو غياب هذه المفاهيم في ذاتها ، بل الأفق الفلسفي الذي يدعو لدى كاتب فلسفي ما إلى حضورها ، ويسمح عند كاتب آخر بغيابها . إن الوقوف عند المفاهيم الأساسية وتصنيفها امر مهم ، ولكن شريطة أن يرتبط ذلك بالبحث في الحركة التي تميزها عند الإنتقال بين المؤلفات الفلسفية . سنتمكن عندئذٍ من إدراك الفكر الفلسفي في المغرب لا عبر وحدة إشكاليته الأساسية ، ولكن عبر إختلاف الإشكاليات الأقل اتساعاً والتي تحتويها تلك الإشكالية الأساسية . فحياة الفلسفة لا توجد في الوحدة والتطابق ، بل في التعدد والإختلاف . المفاهيم التي يقترحها علينا الأستاذ بنعبد العالي ثلاثة وهي تهدف جميعها إلى تملك التراث الفلسفي :

مفهوم التاريخ وما يرتبط به من مفاهيم أخرى كالتراث والكلية والتاريخانية والإرادية والإستمرارية والقطيعة .

مفهوم الهوية وما يتعلق به من مفاهيم كالأصالة والقومية والخصوصية والتغاير .

مفهوم الإيديولوجيا ، وما يرتبط به كمفهوم التأويل والقراءة والموضوعية والحقيقة والواقع واللاشعور والخيال[1] .

لا نختلف مع الأستاذ بنعبد العالي في أن المفاهيم التي ذكرها محورية بالنسبة للفكر الفلسفي المغربي المعاصر ، ولكننا نريد أن نبادر من جهتنا ، من أجل الكشف عن اتجاهات هذا الفكر ، بمحورته حول إشكاليات يبدو لنا أنها أعم من تلك المفاهيم . ذلك أن ما نقصده هو محاولة وضع تصنيف أولي لها قد ندعوه إتجاهات فلسفية في الفكر المغربي المعاصر ، أو لما قد نعتبره مجرد إرهاصات لها . ولا ينبغي أن يُفهم من مسعانا هذا أننا نروم الحصول على تصنيف قار ونهائي للإتجاهات الفلسفية المعاصرة في المغرب . فنحن نعلم الصعوبات التي تواجهنا . ذلك أن الإشكاليات التي سنتحدث عنها إشكاليات متداخلة من حيث المفاهيم التي تحتويها ، وداخل المجهود الذي يقوم به كل واحد من المشتغلين في مجال الفلسفة . ومن الصعب في بعض الحالات أن نحصر المفكر الواحد داخل نفس الإشكالية . لكن هذه الصعوبات لا ينبغي أن تحول بيننا وبين التصنيف الذي

(١) المرجع السابق ، ص ١٠ .

نرى له فائدة كبرى في التعرف على الإتجاهات الفلسفية في الفكر المغربي المعاصر .

ما هي ، إذن ، الإشكاليات التي يمكن أن نعتمد عليها في تصنيف الفكر المغربي المعاصر ؟

١ ـ هناك أولاً ما نقترح تسميته بالإشكالية الثالثية . ونقصد به الإتجاه الفلسفي الذي يفكر في قضايا المغرب ، وفي قضايا العالم الثالث بصفة عامة ، من النظر إليها من موقع المغرب كجزء من هذا الجزء الشاسع والمتنوع من العالم المعاصر والذي ندعوه بالعالم الثالث . هناك مقالات قد تتمايز ولكنها تتداخل في الوقت ذاته قد يكون موضوعها العروبة أو الإسلام أو الإفريقانية أو العالم الثالث ، وهي تتداخل جميعها ليحتويها نفس الإطار : العالم الثالث في مقابل ما ندعوه بصفة عامة الغرب . والواقع أن موقع المغرب الجغرافي يفتح أمام الفكر المغربي هذه الآفاق الفكرية مجتمعة . فالمغرب بلد إسلامي وعربي وإفريقي وثالثي . والفكر المغربي يمكن أن ينطلق من هذه الآفاق كلها .

النموذج الذي يمكن أن نقدمه على هذه الإشكالية الثالثية هو محمد عزيز الحبابي . إن هذه الإشكالية تبرز ، حقاً ، عند الحبابي إنطلاقاً من كتابة " عالم الغد : العالم الثالث يتهم "[١] . غير أن هذا لا يعني أن بروزها الواضح في هذا الكتاب ينفي وجودها في كتابات الحبابي السابقة عليه .

تنطلق هذه الإشكالية من الواقع الراهن للعالم الثالث كمركز للتفكير . وهي تطرح بصفة خاصة مسألة بناء حضارة متماسكة في البلدان التي سبق إستعمارها ، وتطرح ضمن ذلك علاقة العالم الثالث بالغرب بسؤال كالآتي : هل يمكن تجاوز التخلف الحالي مع الغرب أو ضده ، وبأية كيفية في الحالتين ؟ كما أن هذه الإشكالية تطرح مسألة حق مفكري العالم الثالث في التفكير ، أي في المساهمة في كيفية وضع مشاكل العالم المعاصر والسعي نحو حلها .

وكما يصوغ الأستاذ الحبابي هذه الإشكالية ، فإن الحضارة المتماسكة للعالم المعاصر لا يمكن أن تقوم إلا إذا كان من حظ الجميع أن يساهم فيها وأن يستفيد

---

(١) راجع كتاب محمد عزيز الحبابي

Le Monde de demain, Le tiers - Monde Alluse, Dar El Kitab (Casablanca), 1980.

من ثمراتها . يقول الحبابي : «سيُصْنع عالم الغد بفضل مساهمة الجميع ، ومن أجل الجميع ، وإلا فإنه لن يكون . وعملة عالم الغد التي يفرضها التاريخ تتطابق مع التحدي الذي يعلن عنه العالم الثالث ، من قارات ثلاثة كبرى مختلفة » [1] .

لا تسمح لنا حدود هذه الدراسة بالعرض المفصل لعناصر هذه الإشكالية أو التي ستليها . فإن الهدف المحدود لهذه الدراسة هو التعرف على جملة الإشكاليات التي يمكن الإعتماد عليها لتصنيف إتجاهات الفكر الفلسفي المغربي المعاصر .

٢ ـ الإشكالية الثانية هي التي يمكن أن نصفها بالدينية . والإنطلاق يكون هنا من الشريعة ومبادئها لطرح القضايا الفلسفية ، ولمحاورة الإتجاهات الفلسفية الأخرى . هناك أصول ثابتة هي التي يتم الإنطلاق منها لتقويم كل المتغيرات الأخرى ، وهي أصول الشريعة . هذه الإشكالية هي التي تمثلها كتابات علّال الفاسي الفلسفية القليلة كَمّاً ، والتي تظهر من خلال كتابه عن " الحرية " ، ومحاورته لبعض الفلاسفة الغربيين كغارودي . والحق أنه لا يمكن في نظرنا الوقوف عند هذه الكتابات الفلسفية ذاتها والإكتفاء بقراءتها وحدها ، بل إنه ينبغي فهمها في إطار كونها صادرة عن مفكر إسلامي معاصر ، وينبغي ربطها بكتاباته الأخرى . وحيث إن علّال الفاسي هو الذي يمثل داخل الفكر المغربي المعاصر هذا الإتجاه ، فإنه ينبغي أيضاً أن نأخذ بعين الإعتبار علاقة هذه الأفكار التي يعبر عنها بتجربته السياسية ، ولكننا نرى في الوقت ذاته أن هذه الأفكار ذاتها والممارسة المرتبطة بها تؤطرهما أصول الشريعة . في الفكر المغربي المعاصر يمكننا أن نقول بأن علّال الفاسي يمثل استمراراً لمفكري الإسلام في عصور إزدهاره ، ولمفكري عصر النهضة العربية الحديثة .

لا يفوتنا ونحن نتحدث عن هذه الإشكالية التي وصفناها بالدينية أن ننبه إلى أن عنصر الدين ليس غائباً عن الإشكاليات الأخرى . فالإشكالية الثالثية كما يمثلها محمد عزيز الحبابي تحتوي بدورها على أصول الشريعة كموجه من موجهاتها . لا يبرز هذا من خلال كتاب الحبابي " الشخصانية الإسلامية " فحسب ، ولكنه يظهر أيضاً في كتابات الحبابي الأخرى . فبالرغم من أن الحبابي قد تأثر بالفلسفة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢١ .

الشخصانية ، فإنه حاول أن يجد لمفهوم الشخص وللموقف الشخصاني أصولاً ترجع إلى التصور الإسلامي بصفة عامة .

٣ ـ نعتبر أن أوسع الإشكاليات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر هي التي نقترح تسميتها بالإشكالية التراثية ، وذلك بفعل الإشكاليات الفرعية التي يمكن أن تتفرع عنها من جهة ، وبفعل العدد الوافر من الباحثين الذين يمكن إدارج أبحاثهم ضمنها من جهة أخرى . ولا غرابة لدينا في اتساع هذه الإشكالية ضمن الفكر المغربي المعاصر الذي يُعتبر ، مهما تكن مميزاته الخاصة ، جزءاً من الفكر العربي المعاصر بصفة عامة ، والذي أخذت ضمنه مسألة التراث أهمية خاصة .

إذا كانت مسألة التراث هي التي تحتل المركز ضمن هذه الإشكالية ، وإذا كانت مسألة علاقتنا بالتراث هي المحور بالنسبة للباحثين في هذا المجال ، فإن اختلافات التصور حول التراث والمناهج المقترحة لدراسته تصبح أساساً لعدد من الإشكاليات الفرعية .

إن الصيغة الأولى لهذه الإشكالية التراثية هي التي تعبر عنها أعمال محمد عابد الجابري ، وخاصة إبتداءً من بحثه حول الفارابي ثم من كتابه " نحن والتراث" . والجدل الذي يحكم هذه الإشكالية هو الجدل بين فهم التراث واستثماره ، أي بين فهمه الموضوعي في إطار شروطه التاريخية من جهة ، واستثمار عناصره التي تؤول وفق " رؤية تقدمية " للتفكير في بعض القضايا المعاصرة للفكر العربي من جهة أخرى .

هذه الصيغة الأولى للإشكالية التراثية في الفكر المغربي المعاصر تعتبر امتداداً ، مع إختلاف نسبي ، لذات الإشكالية كما عبر عنها في المشرق العربي كل من طيب تيزيني وحسين مروة . ففي الجدل الذي يحكم هذه الإشكالية هنالك أولوية لإستثمار التراث ، ولتقديم تأويل تقدمي جديد له . هناك بطبيعة الأمر إختلاف نسبي في العناصر التي تشكّل المنهج المتبع في البحث والنتائج المتوصل إليها ، ولكنها لا تمنع مع ذلك من رؤية عناصر الوحدة داخل هذه الإشكالية التراثية .

ونجد إمتداداً للتعبير عن الإشكالية التراثية بهذه الصيغة لدى عدد من الباحثين المغاربة في مجال الفلسفة ، كما هو الحال عند عبد السلام بنعبد العالي في كتابه عن " الفلسفة السياسية عند الفارابي " ، أو عند سالم يفوت في بحثه حول

" ظاهرية ابن حزم " ، أو عند سعيد بنسعيد في بحثه حول الفكر السياسي عند الماوردي . هناك حقاً اختلافات تبرز عند انتقالنا من باحث إلى آخر ، ولكن هؤلاء الباحثين يتابعون أساساً تدعيم الأطروحات الواردة بصدد التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث محمد عابد الجابري .

هناك صياغة ثانية للإشكالية التراثية تختلف عن الأولى اختلافاً نسبياً . فهي مثلها لا تريد أن تجرد البحث في التراث عن الإرتباط بالإجابة عن أسئلة راهنة . ولكنها تريد أن تتجنب وهي تقوم بهذا الدور التعميمات الزائفة ، والمماثلات التي لا تقوم على أساس موضوعي . إن أسئلة هذه الإشكالية تهم الحاضر مثل : لماذا لا تكون للمثقف ، الذي له سلطة العلم ، مكانة وسلطة ضمن المجتمع ؟ ويؤدي هذا السؤال إلى البحث في علاقة السلطة العلمية بالسلطة السياسية .

المفكر الذي يمثل صيغة الإشكالية التراثية بهذه الكيفية هو علي أومليل . فأبحاثه التي ترجع إلى التراث العربي الإسلامي تحاول أن تحقق الشروط الآنفة الذكر ، وأن تجيب عن السؤال الذي حددناه . ففي كتابه " الخطاب التاريخي " وهو الكتاب الذي موضوعه المنهج الخلدوني ، نجد أن علي أومليل يجتهد لإبراز قيمة العلم الخلدوني الذي يعلن عنه ابن خلدون في مقدمته في حدود إطار العلوم العربية الإسلامية التي ينشأ ضمنها .

من جهة أخرى نجد أن علي أومليل في كتابه " الإصلاحية العربية والدولة الوطنية " يعمل على دفع عدد من المقارنات الزائفة بين استخدام الفكر العربي الحديث لعدد من المفاهيم المتمحورة حول مفهوم الدولة الوطنية وبين استخدام الفكر الغربي الحديث والمعاصر لهذه المفاهيم ذاتها . يجتهد علي أومليل لكي يبرز أن الفكر العربي المعاصر وإن يكن قد استخدم بعض المفاهيم التي لها أصول في الفكر الغربي ، بل وحتى في الفكر العربي الإسلامي القديم ، فإن له مع ذلك إشكاليته الخاصة .

إذا كان ما يميز الصيغة الأولى للإشكالية التراثية هو استخدامها منهجياً لعدد من المفاهيم ذات الأصول المنهجية المختلفة كمفهوم الإيديولوجيا ، والقطيعة الإبستمولوجية ، واللاشعور المعرفي ، فإن ما يميز الصيغة التي نجدها عند علي أومليل هو هذا الحذر الإبستمولوجي المستمر من التعميمات الزائفة والمقارنات التي

لا تقوم على أساس موضوعي . إنها تتضمن التعميم والمقارنة بوصفهما خطوتين علميتين ضروريتين ، ولكننا نكتشف داخلها حذراً مستمراً من الحالات التي تصبح فيها تلك الخطوات العلمية عائقاً نحو الموضوعية .

هناك صيغة ثالثة للإشكالية التراثية نعتبرها أكثر تعارضاً مع الصيغة الأولى ، وهي التي تقوم أساساً على أن البداية ينبغي أن تكون فهم التراث في ذاته ، من خلال نصوصه أو من خلال تاريخيته ، من خلال إنجاز النصوص حين لا يكون إنجازها أمراً متحققاً ، أو من خلال الدراسة التي تريد أن تبرز بالدرجة الأولى معنى ودلالة القضايا التي أثارها الفلاسفة العرب المسلمون القدامى .

هذه الصيغة للإشكالية التراثية نجدها في التعبير الأول عنها عند الأستاذ جمال الدين العلوي ، فالأبحاث التي نشرها تتعلق بالتعريف بنصوص لم يسبق نشرها مثل " مقالات في المنطق الطبيعي لأبن رشد " أو " رسائل فلسفية لابن باجة " . كما أن جانباً من هذه الأبحاث يتعلق بالتعريف بمتن بعض فلاسفة الغرب الإسلامي ، كما هو الشأن في " مؤلفات ابن باجة " أو " المتن الرشدي " الذي يعمل فيه على تصنيف أنواع الكتابة الرشدية ، وتحديد مجالاتها .

السؤال المركزي ضمن هذه الصيغة للإشكالية التراثية هو : ما هو التراث ؟ والقصد من هذا أن فهم التراث واستيعابه لهما الأولوية على تأويله واستثماره . بتعبير آخر : إن تأويل التراث واستثماره إنطلاقاً من القضايا المطروحة في الوقت الراهن يُعتبر مسألة مؤجلة ، تسبقها مسألة التعرف على التراث وتصنيفه ونشره نشراً علمياً دقيقاً .

نجد تعبيراً واضحاً عن هذه الصيغة للإشكالية التراثية في أعمال محمد المصباحي الذي تعلقت جملة من أبحاثه بفلسفة ابن رشد عامة ، وبنظريته في العقل بصفة خاصة . إن الهدف هو إدراك إشكالية التراث في ذاتها ، وذلك قبل الخروج إلى أي تأويل لها وفق إشكاليتنا . يؤكد المصباحي هذا في دراسته عن " نظرية العقل عند ابن رشد " . فهو يحدد هدف بحثه كالتالي : « إثبات خصوصية الإشكالية الرشدية في مجال نظرية العقل ، وإبراز البيئة التي نبتت فيها ، وترعرعت ، عبر الإنفلات من الإشكالية الأرسطية ، والتخلص من القراءات التي مورست عليها عبر التاريخ ، أي أننا أردنا إظهار كيفية نشوء الإشكالية الرشدية

وبلورتها ، بعواملها الدينامية والبنيوية ، وإثارة الإنتباه إلى العوامل الحاسمة في تشكلها وإبراز مركز ثقلها الخاص الذي أسس وعجل بنضج أطروحاتها الجريئة ، كما أننا سعينا إلى الكشف عما إذا كان تجاوزه للإشكالية الأرسطية قد أفضى به إلى التراجع إلى الأفلاطونية ، أم اضطره إلى القفز نحو الإسكندرية ، أو اكتشاف الطريق الشخصي للرشدية بين مختلف الطرق التي سارت فيها إشكاليات مبحث العقل »[1] .

والواقع أننا عند متابعة تقديم المصباحي لأهداف بحثه نجده يُقصي بعض المطالب المنهجية مثل ربط الأفكار بالواقع المجتمعي والتاريخي لأنه يعتبر أن هذه المهمة مستقلة نسبياً عن فهم خصوصية الإشكالية الرشدية في ذاتها . إن البحث ليس إجتماعياً أو تاريخياً ، بل كما يؤكد الباحث : « ذا طابع فلسفي ، يسعى لمتابعة نمو النسق الرشدي من الداخل في هذا الميدان ، عبر تفاعلات عناصره وارتباطاتها وآليات نموها وتأديتها إلى إشكالاتها التي ترتبط لتكوّن الإشكالية الرشدية العامة »[2] .

إن التعارض بين هذه الصيغة للإشكالية التراثية وبين الصيغة الأولى التي قلنا إن من يمثلها هو محمد عابد الجابري ، يستحق أن يكون موضوعاً لدراسة خاصة تبرز لنا إشكالات الموقف من التراث كما تظهر من خلال الكتابات الفلسفية المغربية المعاصرة . أما الآن فإننا نكتفي بأن نعبر عن هذا التعارض من حيث المنهج الذي تحتويه الإشكاليتان بقولنا : إن الإشكالية الأولى تعتبر أن المجهودات التي قام بها حتى الآن عدد من الباحثين العرب أو غير العرب لتحقيق أصول التراث الفلسفي تجعل موضوع تفكيرنا جاهزاً لمجهود تنظيري تفسيري أو تأويلي . أما الإشكالية الثانية فإنها تنظر إلى موضوع معرفتنا ، أي التراث ، لا زال في حاجة إلى بناء ، وأن مرحلة التنظير أو التأويل أو التفسير لم تحن بعد ما دمنا نتعرف على الأصول ، وما دمنا لا نعرف بالنسبة لبعض الفلاسفة ، كابن رشد ، متن تأليفاتهم ، وما دمنا كذلك لم نقم بدراسات معمقة لبعض الأنساق الفلسفية ، بل ولم نقم بدراسات

---

(١) محمد المصباحي ، إشكالية العقل عند ابن رشد ، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) ص ٩ ـ ١٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٠ .

معمقة جهوية لقضايا محددة داخل نسق فلسفي معين ، كما هو الحال مثلاً في دراسة نظرية العقل عند ابن رشد .

الصيغة الرابعة للإشكالية التراثية في البحث الفلسفي المغربي المعاصر هي التي نجد تعبيراً عنها عند عبد الرحمٰن طه في أبحاثه مجتمعة وفي كتابه " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام " بصفة خاصة .

ما تتميز به هذه الصيغة الأخيرة للإشكالية التراثية على الصعيد المنهجي هو إعتمادها في دراسة التراث العربي الإسلامي على معطيات علمين معاصرين هما اللسانيات والمنطق الصوري الجديد . فبالإعتماد على هذين العلمين يمضي الأستاذ عبد الرحمٰن طه في إبراز خصوصية بعض الإشكالات في الفكر العربي الإسلامي القديم مثل إشكال الكينونة . كما أنه يتمكن إعتماداً على هذين العلمين من التقويم العلمي للمنهج الذي اتبعه مفكرو الإسلام القدامى في طرحهم للقضايا وفي صياغتهم للإشكاليات .

غير أن هذا التميز المنهجي ليس أقوى ما يعارض بين هذه الصيغة للإشكالية التراثية وغيرها مما سبق عرضه . فالتعارض الحقيقي يقع حول الموضوع ، أي حول معنى التراث الذي تتجه إليه معرفتنا ، أو تتجه إليه رغبتنا في البحث عن دعامة نعتمد عليها في مجال التجديد الفلسفي . وإن ما سعى الأستاذ طه إلى رسم طريق التجديد فيه هو علم الكلام .

بينما يعتمد الباحثون الآخرون من التراث الفكري على الفلسفة وعلى ابن رشد منها بصفة خاصة ، أي على من اعتبر أن خاصية خطابه الذي هو جزء من الخطاب الفلسفي هي البرهان ، فإن اعتماد عبد الرحمٰن طه يكون على علم الكلام الذي يرى أن خاصيته المنهجية هي المناظرة . والواقع أن عبد الرحمٰن طه لا يقف عند حد الممايزة بين هذين النوعين من القول ، بل يتجاوز ذلك إلى المفاضلة بينهما . إنه ينتقد أولاً دعوى الفلسفة عندما تصف ذاتها بكونها خطاباً برهانياً ، وهذا لتنافي هذه الصفة مع استخدام الفلسفة للغة الطبيعية . ثم إنه يبرز أن المنهج الموصل إلى الحقيقة فعلاً هو منهج المناظرة الذي يكون فيه تفاعل بين المخاطب ومن يتلقى خطابه . فالحقيقة في هذا المنهج ليست من إبداع المخاطب وحده ، بل يشاركه في ذلك من يناظره في موضوعها . وهذا المنهج هو ما ميز علم الكلام ،

وهـذا المنهج هـو الذي يمكن التجـديد فيـه ودعمه بـالعلوم المعـاصرة (المنـطق واللسانيات بصفة خاصة) من أجل التجديد في القول الفلسفي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر .

ينتقد عبد الرحمن طه ما أراد الباحثون الآخرون أن يجعلوا منه نقطة إعتماد لبناء فكر فلسفي عـربي جديـد . إن ما تبقى لنـا من التراث يمكن اعتـماده هو العقلانية الفلسفيـة . هذا مـا يؤكده كثـير من الباحثـين مع اختـلاف في صيغة التعبير . أما بالنسبة لعبد الرحمن طه فإن العقلانية الحق هي التي يتميز بها منهج علم الكلام .

إن هـذا التعارض يعيـد إلى فكرنـا صورة التعـارض القديم بـين متكلمي وفلاسفة الفكر العربي الإسلامي ، وذلك مع مراعاة الإختلاف في صورة الطرح والتعبير والعلوم المعتمدة والأهداف المتوخاة . وهذا أمر طبيعي لإختلاف العصر .

هذه بصفة عامة هي الصياغات المختلفة للإشكالية التراثية التي نعتبرها ، كما سبقت لنـا الإشارة إليـه ، أوسع الإشكـاليـات ضمن الفكـر الفلسفي المغـربي المعاصر . والواقع أن الكيفيات المختلفة للتعبير عن هذه الإشكالية ليست غريبة على الفكر العربي المعاصر بصفة عامة . إننا يمكن أن نجد مثيلاً لهذه الصياغات عند الباحثين العرب في الأقـطار الأخرى والـذين اتجهت أبحاثهم إلى مـوضوع التراث . ليست الصياغات المختلفة للإشكالية التراثية من مميزات الفكر المغربي . فنحن لا ننظر إلى التمايز هنا دون أن نضفي عليه مباشرة صفة النسبية . فأسماء كثيرة من الباحثين العرب المعاصرين مثل أحمد أمين ، علي سامي النشار ، حسين مروة ، طيب تيزيني ، غالي شكري وغير هؤلاء يمكن أن تدرج ضمن الإشكاليات التي عرضناها ضمن التقاءات واختلافات .

٤ ـ الإشكالية الرابعة هي التي تعتمد عناصر من الفلسفة المعاصرة ، لكي تحلل في ضوئها كثيراً من القضايا الفلسفية المطروحة على الفكر المغربي المعاصر بما فيها قضية التراث . تعتمد هذه الإشكالية على فكرة أساسية هي أن بناء الموقف الفلسفي يقتضي الإنطلاق من الفلسفة المعاصرة . وتعتمد أساساً على أسماء فلسفية معاصرة كنيتشة ، وهيدغر ، وفرويد ، وماركس ، وإن كان اعتمادها على هؤلاء الفلاسفة يختلف من حيث مستواه ومن حيث أهميته في بناء الموقف الفلسفي .

نستطيع أن نعطي مثالاً لهذه الإشكالية ما يكتبه الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي " الميتافيزيقا ، العلم ، والإيديولوجيا " أو في كتابه " التراث والإختلاف " أو في كتابه " الفكر الفلسفي في المغرب " .

ففي دراسته " هايدغر ضد هيجل ، التراث والإختلاف " يبرز بنعبد العالي أن من أهدافه في هذه الدراسة أن « ينقل القارىء إلى الأصول الفلسفية لإشكالية التراث : ذلك أن هذه الإشكالية ألمانية في أصولها ، ومسألة التراث طرقت ، وما زالت تطرق ، في نظرنا ، بالكيفية التي نحتها الفكر الألماني منذ بداية القرن الماضي حيث طرحت مسألة التراث في ملابسات سياسية وفكرية معينة »[1] .

يحاول بنعبد العالي في البداية أن يفسر الشروط التي تطرح فيها مسألة التراث في حالات مختلفة لشعوب وحضارات متباينة ليصل إلى حالة طرح هذه المسألة في العالم العربي اليوم . يقول : « في جميع هذه الحالات كان طرح مسألة الذات والهوية يتم في مقابل آخر يتحدى بقوته وسيادته . فكان " آخر " ألمانيا هو فرنسا بثورتها السياسية وانجلترا بمكانتها الإقتصادية . وكان آخر إيطاليا هو قوة فرنسا . أما آخر روسيا فكان " أوروبا " متمثلة في ألمانيا في حقبة وفي فرنسا في أخرى : فأمام فروق متعددة تقوم الذات كهوية تكون من التمايز بحيث تصبح الفروق المتعددة التي تنخر الآخر وتجزؤه من الضآلة لدرجة أنها تمحي أمام هذا الإختلاف الأساس ، وفي هذه الحال تلجأ الذات إلى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها فتطرح مسألة التراث والتجذر التاريخي . وما يهمنا التأكيد عليه هنا هو أن مسألة التراث عندما تطرح تفرض دوماً مفهوماً معيناً عن الهوية وعن التاريخ ثم عن الوعي »[2] .

ليس المهم عند بنعبد العالي البحث عما هو آخر الهوية العربية ، فإن هذا الآخر كما يؤكد قد اتخذ أسماء متعددة في التاريخ ، وهو يتخذ اليوم إسم الغرب . إن المهم هو نقد المفاهيم التي يستند إليها البحث عن التراث وهي مفاهيم الهوية ، والتاريخ ، والوعي .

---

(١) عبد السلام بنعبد العالي : هايدغر ضد هيجل ، التراث والإختلاف ، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) ودار التنوير (بيروت) ، طـ١ ، (١٩٨٥) ، ص ١١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢ .

يمارس بنعبد العالي هذا النقد منطلقاً من خلفية فلسفية تتمثل في الفيلسوف الألماني المعاصر هيدغر . فاستشهادات الكاتب بهذا الفيلسوف متكررة . إنها تستخدم لنقد المواقف الأخرى كما تستخدم لبناء الموقف . هكذا فإننا نجد أن بنعبد العالي يستند إلى هيدغر لنقد الموقف السائد من التراث . إن مسألة التراث تُطرح ضمن مفهوم معين للتاريخ ومفهوم معين للوعي ، ولدى هيدغر نجد نقداً لهذين المفهومين . يقول بنعبد العالي : « يريد هيدغر أن ينظر إلى مسألة التراث خارج فلسفة الحضور . وهو لا يعتبر التاريخ تتابعاً لعدة عصور يتجاوز اللاحق منها السابق . وإنما ينظر إليه كما يقول من زاوية تاريخية أصيلة Historial فيلتفت لهذا الذي لا ينفك عن المضيّ . وهو لا يطرق مسألة التراث من وجهة نظر التجاوز الهيجلي . إنه ، على العكس من ذلك ، ينظر إلى الماضي على أنه ما ينفك يمضي وإلى الحاضر على أنه ما يفتأ يحضر . بهذا المعنى لا يكون التراث وراءنا ، ونحن لا نكون لا على مسافة قريبة ولا على مسافة بعيدة من أصولنا الفكرية ، بل إن هذه الأصول تكون معاصرة لنا . ومن هذا المنظور ينهار التقابل بين التراث والمعاصرة »[1] .

يؤدي الإعتماد على فيلسوف معاصر هو هيدغر إلى نقد مفهوم معين عن الزمن والتاريخ ، يبدو أن مسألة التراث توضع إستناداً إليه . هيدغر كفيلسوف معاصر يحررنا من الطرح الخاطىء لمسألة التراث .

إذا كنا هنا قد ركزنا على مسألة التراث ، فلكي نقدم في الوقت ذاته صورة عن الإشكالية التي تريد ضمن الفكر المغربي المعاصر أن تبني موقفها الفلسفي بالإعتماد على الفلسفة المعاصرة ، وعلى اتجاه خاص منها يمثله بعض الفلاسفة كنيتشه وهيدغر ، كما نقدم مثالاً عن إشكالية تتعارض مع الإشكالية التراثية فيما يتعلق بالتراث ذاته .

لكن المفاهيم التي تكون موضوعاً للنقد الفلسفي الذي يمارسه عبد السلام بنعبد العالي لا تتعلق بالتراث فحسب ، بل تتعلق بكل القضايا الفلسفية التي تناولتها كتابات بنعبد العالي . إنه ينتقد دائماً مفهوم الزمن الذي تؤخذ فيه العصور

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣ .

على أنها تتابع فيه تجاوز . كما أنه ينتقد دائماً ميل الكتابة الميتافيزيقية ، وينتقد فلسفة الحضور ، وفلسفة الهوية والتطابق والوحدة . وبنقده لهذه المفاهيم كلها ، فإنه يسعى ، كما يؤكد ذلك ، إلى تقويض الميتافيزيقا لأن « الكتابة الميتافيزيقية تقوم في نهاية التحليل ، على أنطولوجيا التطابق والوحدة ، أي على أنطولوجيا تعتبر الكائن موحداً باستطاعة وحدة المفهوم Concept أن تضمه وتجمعه في كل منسجم »[1] .

في مقابل هذه الميتافيزيقا يقدم لنا بنعبد العالي كتابة فلسفية تسعى إلى التخلص من فلسفة ، وتقرأ النص الفلسفي قراءة جديدة لا تعتمد على الإبستمولوجيا الديكارتية ، أي على إبستمولوجيا المباشر . يسجل لنا عبد السلام بنعبد العالي خصائص القراءة التي يقترحها في قوله : « لا يمكن لهذه القراءة بالطبع أن تقوم على إبستمولوجيا المباشرة ، ولا على أنطولوجيا المطابقة والوحدة ، ولا يمكن أن تقرأ الواقع على أنه " كتاب مفتوح " يعطي للقارىء معاييره بصفة فورية ، وإنما في تباعده عن نفسه ، هذا التباعد هو من صميم الواقع ذاته وليس راجعاً لنقص القارىء أو قصوره المنهجي ، وهو تباعد يجعلنا لا ندرك مفعوله بحيث إذا أردنا أن نقرأه قراءة مباشرة وقعنا في فخ الفتيشية والوهم »[2] .

مع هذه القراءة الجديدة التي تقوم على نقد عدد من المفاهيم التي أسست عليها الكتابة الميتافيزيقية التقليدية ، والتي ضمنها نطرح نحن اليوم مسألة التراث ، يظهر مفهوم جديد هو مفهوم الإختلاف . فالقراءة التي يقترحها علينا بنعبد العالي « لا تنظر إلى الدليل والنص من حيث يهيمن عليهما منطق الهوية ، بل من حيث ينخرهما الإختلاف »[3] .

فضلاً عن أن مفهوم الإختلاف يجعلنا نفهم النصوص والدلائل الفلسفية في حقيقتها ، على الصعيد الفلسفي العام ، فإنه يصحح أيضاً طرحنا لمسألة التراث . ذلك أن مسألة التراث تطرح ضمن ميتافيزيقا الهوية والتطابق والوحدة والدوام . فإذا استفدنا من النقد المعاصر للميتافيزيقا كما هو عند هيدغر في خلخلة هذه

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٧ .

المفاهيم ، فإن طرح هذه المسألة عندنا سيعرف تجديداً . فطرحنا لمسألة التراث ارتبط « بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر وترمي به في خارج مطلق ، ولا تنظر إلى الإختلاف والسلب إلا كلحظة في بناء الهوية والأنـا . وربما آن الأوان لإقحام الإنفصال في وجودنا ذاته والنظر إلى التراث ، لا في صيغته المفردة ، بل في غناه وكثرته ، والإصغاء لأصواته المتعـددة لإنقاذه من ميتـافيزيقـا الذاتيـة وعدم استغلاله لتزكية وهمنا بالخلود »[1] .

هذه الفلسفة المعاصرة التي تدعو إليها كتابات الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي لا تهدف إلى تركيز غياب للتراث . فإن التراث حاضر ضرورة . غير أن حضوره الضروري يكون في اختلافه عنا وفي تباعده .

٥ ـ الإشكالية الخامسة ضمن الفكر الفلسفي المغربي المعاصر هي التي تعتمد الإبستمولوجيا منطلقاً للتفكير الفلسفي . هذه الإشكالية قريبة من سابقتهـا من حيث اعتمادها على الفكر الفلسفي المعاصر ، ولكنها مختلفة عنها في الوقت ذاته من حيث الموضوعات التي توجه إليها الفكر الفلسفي المغربي ، ومن حيث المفاهيم التي اقترحتها كأدوات لتحليل الفكر العلمي المعاصر .

الكتابات التي عبّرت عن هذه الإشكالية متعددة منها جزء من كتابات الأستاذ محمد عابد الجابري[2]، ومنها أيضاً كتاباتنا الشخصية في هذا الميدان[3]، بالإضافة إلى ما كتبه سالم يفوت وعبد السلام بنعبد العالي[4]، وكذلك الميلودي شغموم[5].

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤ .

(٢) راجع كتاب محمد عابد الجابري : « تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة » و « المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي » دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨١ .

(٣) راجع كتابنا « ما هي الإبستمولوجيا ؟ » دار الحداثة بيروت ١٩٨٣ ، مكتبة المعارف الرباط (١٩٨٧) ، وكذلك كتابنا «فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار » ، دار الطليعة ، بيروت (١٩٨٠) ، وكتابنا عن العلوم الإنسانية والإيديولوجيا ، دار الطليعة ، بيروت (١٩٨٣) ، منشورات عكاظ الرباط (١٩٨٨) .

(٤) راجع سالم يفوت « فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع » دار الطليعة ـ بيروت ، ١٩٨٦ و « العقلانية المعـاصرة بين النقـد والحقيقة » دار الـطليعة ـ بـيروت ، طـ ٢ ، ١٩٨٨ ثم كذلـك بالإشـتراك مـع عبد السلام بنعبد العالي : درس الإبستمولوجيا ، دار توبقال (الدار البيضاء) ١٩٨٦ .

(٥) ترجم الميلودي شغموم كتاب بوانكاري Poincaré قيمة العلم ، دار التنوير (بيروت ١٩٨٢) كما نشر لاحقاً دراسة عن نفس الشخصية .

ما يميز الإشكالية الإبستمولوجية في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر اعتمادها بصفة واضحة على الإتجاه العقلاني في هذا المجال حيث تتركز حول اسم غاستون باشلار أسماء ألتوسير ، بياجي Piaget ، روبير بلانشي Blanché ، ألكسندر كوئيري A. Koyré .

وتهدف المفاهيم التي أدمجتها هذه الإشكالية ضمن الفكر الفلسفي المغربي المعاصر إلى إبراز دلالات الفكر المعاصر وإلى توضيح قيمه والكشف عن عوائقه ، وذلك في مجال العلوم الفيزيائية كما في مجال العلوم الإنسانية .

كما أنه قد تمت الإستفادة من عدد من المفاهيم الإبستمولوجية كمفاهيم إجرائية لتحليل بعض القضايا المتعلقة بالتراث الفلسفي كما فعل ذلك بصفة خاصة محمد عابد الجابري وسالم يفوت . وهذا ما جعل مفاهيم الإشكالية الإبستمولوجية تظهر كعناصر فاعلة ضمن الإشكالية التراثية .

من الأكيد أنه فضلاً عن التقاطعات التي بين هذه الإشكالية وغيرها ، فإن هنالك فروقاً في داخلها بين إشكاليات جزئية متميزة .

- ٤ -

تلك بصفة عامة الإشكاليات التي يمكن رصدها ضمن الفكر الفلسفي المعاصر في المغرب . ومن الواضح أن كل واحدة منها تحتاج إلى تفصيل من أجل فهم كل عناصرها . ومن الواضح أيضاً أن التصنيف الذي قمنا به ليست له إلا قيمة نسبية . فالفكر الفلسفي في المغرب يوجد في الوقت الحاضر في مرحلة تأسيس حيث أن التخصص رغم قيمته ليس له سلطة مطلقة ، وحيث إن الكاتب الواحد قد يساهم بعناصر تُغني أكثر من إشكالية واحدة من التي سلف ذكرها . ومن الواضح أخيراً أن تقويم القضايا التي تناولها الفكر المغربي المعاصر لا يكون موضوعياً إلا بالتعرض لها في تفصيلاتها .

الفصل السادس

علّال الفاسي من خلال كتاباته الفلسفية

- ١ -

نود هنا في هذه الدراسة الخاصة عن علّال الفاسي أن نذكّر بسؤالنا في البحث السابق حول الفكر الفلسفي في المغرب بصفة عامة . فلقد تساءلنا عنـدئذ عن الكيفية التي يمكن أن ندمج بها علّال الفاسي ضمن تاريخ ممكن للفكر الفلسفي في المغرب المعاصر . وركزنا في جوابنا عن هذا السؤال على القول بأن الميل يكون في الغالب إلى إقصاء علّال الفاسي من هذا التاريخ ، لوجود ميل غالب إلى اعتباره شخصية سياسية أكثر منه شخصية فكرية بصفة عامة ، وفلسفية بصفة خاصة . ولكننا نقول بأن علّال الفاسي هو من نموذج الشخصيات التـاريخية التي تقـودها الممارسة السياسية ذاتها إلى أن تكون شاملة في عملها وفي فكرها . تدعو الضرورة العملية والإيديولوجية مثل هذه الشخصيات التاريخية إلى التدخل في ميادين مختلفة قد تبدو متعارضة ، بل ومتناقضة . وإذا لم يكن كل الناس قادرين على أن يوفقوا بين الإهتمامات المختلفة ، فإن الشخصيات ذات البعد التاريخي تكون أقدر من غيرها على مثل هذا التوفيق ، بل ويبدو ذلك التوفيق بالنسبة إليها إلزاماً نظرياً يستدعيه دورها التاريخي المتميز . ونحن نرى أن علّال الفاسي هو من هذه الشخصيات التاريخية التي استطاعت أن توفق بكيفية ، قد تكون موضع نقاش ، بين ممارستين قد تبدوان متناقضتين من حيث الإستراتجية التي تحكم كل واحدة منهما : السياسة والثقافة . والتوفيق في هذه الحالة لا يعني عندنا المعادلة التامة بين حظ هاتين الإستراتيجيتين من حيث الإبداع . فلا بد أن الشروط تحتم غلبة أحد

هاتين الإستراتيجيتين . ولا نجد حرجاً في حالة علاّل الفاسي ، بالذات ، أن نؤكد أن السياسة كانت هي الدائرة الأشمل والبنية الأكثر إتساعاً . ولكن التوازن يبدو في أن هذه البنية التي حتمت الظروف العامة والشخصية أن تكون الأكثر إتساعاً لم تمنع من بروز جانب الإبداع الثقافي الذي قد يُضطر إلى التخلي عنه كثيرون ممن تستغرقهم المهمة السياسية .

عندما نقرأ ما كتبه علاّل الفاسي ، وخاصة منه تلك الكتابات ذات الطابع النظري أو التي يكون لها هدف تنظيري ، يبدو لنا جلياً أن تلك الكتابات تعتمد على قاعدة قوامها قراءات فلسفية في التراث العربي الإسلامي ، من جهة ، وفي التراث الإنساني عامة، من جهة أخرى. ويؤكد علاّل الفاسي، ذاتُه، ضرورة هذا الإطلاع قبل التطلع إلى التنظير للقضايا الأساسية والشاملة للمجتمع . ذلك لأنه مهما تكن أهمية الممارسة السياسية ، ومهما تكن قيمة الخبرة الناتجة عن الأفراد من خلالها باعتبارها ملامسة مستمرة للحياة اليومية للناس ، فإن هذا لا يغني ، لمن يريد أن يقوم بمهمة التنظير عن الإطلاع على تاريخ النظريات الفلسفية أو غيرها ، وهذا لأن القول النظري يُستمد من الواقع ، ولكنه يقال في مجال نظري معين بالذات. نشعر، بالتأكيد على مثل هذه القضية، عند علاّل الفاسي في كتابه الأساسي النقد الذاتي ، وكذلك في كتابه عن الحرية . ففي " النقد الذاتي " نجد حديثاً عن هذا الجدل الذي تقتضيه الكتابة النظرية بين الخبرة السياسية والخبرة النظرية . يؤكد علاّل الفاسي في تصديره لهذا الكتاب : « ولقد بذلت فيه ـ علم الله ـ جهد المخلص الذي يريد البناء ، ويسعى في التجديد ، ويعز عليه أن يترك الحيرة تعبث بعقل شباب الأمة وقلبه ، وقرأت لكل فصل منه ـ قبل أن أكتبه ـ عشرات المؤلفات العربية والفرنسية والمنقولة للغة الفرنسية من لغات أوروبا الشرقية والغربية وأمريكا وآسيا ، ودرست وجهات النظر المتباينة ، وقارنت بينها بقدر الإستطاعة ، ثم عرضتها على تجاربي في الكفاح وتقلباتي بين الكادحين في أقطار عديدة طيلة خمسة وعشرين عاماً ، وحاولت أن أستخلص من كل ذلك التوجيهات التي أضعها بين يدي إخواني لينظروا فيها ويستفيدوا منها »[1] .

---

(١) علاّل الفاسي : النقد الذاتي ، منشورات دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، بيروت ، القاهرة ، =

وتفيدنا قراءتنا لكتاب علّال الفاسي حول الحرية ، أنه لم يتناول هذا الموضوع من منظور الممارسة السياسية وحدها ، بل من متابعة طرح هذا المشكل الفلسفي عبر العصور المختلفة ، ومن خلال الإتجاهات النظرية المتنوعة التي سادت في هذه العصور ، سواء كانت نظريات سياسية أو دينية أو فلسفية . إن النظرة من خلال الممارسة السياسية إلى مثل هذا الموضوع تكتسي أهمية خاصة ، من حيث إنها تظل بمثابة النبراس الذي يهدي إلى معالم الموقف الواجب اتخاذه ، وبمثابة الخيط الهادي الذي يقود المفكر إلى التنسيق ضمن موقف واحد بين المواقف الجزئية المتخذة عند معالجة الجوانب المختلفة من مشكل نظري أو فلسفي مطروح .

ويصرح علّال الفاسي في كتابه " بديل البديل " [١] ، وهو كتاب يرد فيه على كتاب غارودي : " البديل " ، بأنه تابع باهتمام كل ما كان يكتبه هذا المفكر الفرنسي ، وبأنه تابع عبر ذلك التطورات الفكرية لهذا الفيلسوف .

كل هذا الذي أتينا به إنما كان للتأكيد على وعي علّال الفاسي ، بأن الكتابة النظرية تستند إلى قاعدة تكوين نظري . وكل هذا يجعلنا ، إذن ، نقدر الجهد الذي كان يبذله هذا المفكر المغربي لكي يحيا هذا الجدل الذي يصعب تحقيقه في جميع الحالات ، وذلك بإغناء الممارسة السياسية بالتكوين النظري وبتقويم التكوين النظري في ضوء الممارسة السياسية . إن الحياة ضمن هذا الجدل تتطلب مقتضيات قد لا يكون الجميع مهيئاً للخضوع لها . ولعل أبرز هذه المقتضيات هي التفتح الفكري ، والتهيؤ لعرض الأفكار لكي تكون موضع نقاش . في الوقت الذي يميل فيه عامة الناس إلى الحفاظ على نسقية آرائهم وعلى إعطاء الأولوية لتماسك أفكارهم ، وعلى الدفاع بكل قوة عن هذا التماسك ، تكمن قوة الشخصيات التاريخية الرائدة في قدرتها على التفتح الفكري ، وعلى مواجهة كل الآراء والنظريات ، حتى ما تعارض منها مع أفكارهم ، بمنطق الحوار والنقاش .

كيف يكون الإنسان حاسماً في الموقف العملي في ميدان السياسة ، حيث تقتضي شروط العمل العاجل ألا يكون هنالك مكان للتردد أو للجدال ، ويكون

= بغداد (١٩٦٦) ، راجع التصدير للكتاب .

(١) علّال الفاسي : بديل البديل ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، ص ١١ .

قابلاً لأن يحاور في ميدان الفكر ، حيث تقتضي شروط البحث النظري ألا يكون هنالك إنغلاق أو تعسف في فرض الأفكار ؟ إن الجمع بين هاتين الخاصيتين والظهور في كل مستوى بما يلائم مقتضياته من سمات الشخصيات التاريخية ومن مظاهر قوتها . إن هذه الشخصيات وحدها قادرة على أن تتدخل في كل مستوى بما يلائم مقتضياته ، علماً بأن هذا التدخل في المستويات المختلفة ضرورة يمليها الدور التاريخي لهذه الشخصيات . وقد كان علّال الفاسي على وعي بأن معالجة المشاكل النظرية ، التي لا تُنكَر صلتها مع ذلك بالعمل المجتمعي ، تقتضي الإيمان بنسبية الأفكار وقابليتها للنقاش ، وبضرورة عرضها وفقاً لهذا المنظور . نعود من جديد إلى تصدير علّال الفاسي لكتابه " النقد الذاتي " لكي نقرأ منه هذه الفقرة : « ليس ما أعرضه في هذا الكتاب أفكاراً أفرضها على قرائي أو ألزمهم بانتحالها ، بل إنها ليست بأفكار نهائية حتى بالنسبة إليّ ، وإنني مستعد لأن أعيد النظر في كل رأي منها مع أي واحد ممن يهمهم الدرس والبحث عن الحقيقة رغبة في اتباعها . إنني لا أعتبر ما كتبته في النقد الذاتي أفكاراً ، وإنما هو دلالة على أفكار ، وقصارى ما أريد هو أن يتعلم القارىء حب البحث والنظر ، والإيمان بالعقل وبالمثل العليا كوسيلة لما يجب أن يصل إليه من حقيقة ومعرفة »[1] .

لا نعتقد أننا نجازف إذا قلنا بأنه لو كان الأمر متعلقاً بموقف سياسي لكان الحديث قد اتخذ وجهة أخرى وصيغة مختلفة . ولكن يهمنا هنا أن نسجل هذه القدرة على الظهور في كل مستوى بما يلائمه وبما يستجيب لمقتضياته ، كما يهمنا أيضاً أن نسجل هذا الوعي الممارس لإستراتيجيتين قد تبدوان متعارضتين ، وقد يمنع تعارضهما الظاهر الكثيرين من الدخول في نطاقهما معاً .

يهمنا كذلك هنا أن نقول بأن علّال الفاسي لا يرشدنا إلى الكيفية التي تشكلت بها أفكاره ، فحسب ، عندما يحدثنا عن قراءاته النظرية ، بل يعلمنا أيضاً الكيفية التي ينبغي أن نعامل بها أفكاره في المجال النظري عندما يؤكد أن الهدف منها هو الحث على التفكير لا فرض أفكار بعينها . وإنما يهمنا تسجيل هذه القضية لأن البُعد الذي قد يشعر به الفيلسوف عن السياسي قد يكون هو الصفة القطعية التي

(١) علّال الفاسي : النقد الذاتي ، نفس المعطيات ، راجع التصدير .

قد تظهر بها الأفكار السياسية ، والصفة التساؤلية التي قد تظهر بها أفكار الفلاسفة . غير أننا لا نوجد هنا إزاء هذا التعارض في صفة تناقض . وهذا في الواقع ما شجعنا في دراستنا السابقة حول الفكر الفلسفي في المغرب أن نؤكد أنه ينبغي أن نعطي لأفكار علّال الفاسي الفلسفية نوعاً من الاستقلال النسبي عن الممارسة السياسية التي ارتبطت بها ، وأن نحيا معه الإستراتيجيتين المتعارضتين بنفس التداخل ونفس الفصل اللذين تميزتا بهما في فكر شخص واحد كعلال الفاسي .

- ٢ -

ما هي الكتابات الفلسفية لعلّال الفاسي ، وكيف يمكن لنا دراسة هذه الكتابات ؟

قد يميل من يطلع على قائمة ما كتبه علّال الفاسي إلى حصر هذه الكتابات في كتابه عن " الحرية " ، مضيفاً إليه ما كتبه كتعليق عن كتاب روجيه غارودي " البديل " . غير أننا لا نوافق على هذا التصنيف كل الموافقة ، لما فيه من فصلٍ منافٍ للحقيقة بين هذه الكتابات الفلسفية وبين الكتابات النظرية الأخرى ، وذلك لما في هذه الكتابات من محاولة للبحث عن نظرة شاملة إلى المجتمع وإلى الواقع الإنساني الراهن . ونقصد هنا بالذات كتاب علّال الفاسي " النقد الذاتي " . ففي هذا الكتاب نجد معالجة لمسائل نظرية يمكن أن تُفهم في ضوئها آراء هذا المفكر الفلسفية . إن ما يتضمنه كتاب النقد الذاتي من مسائل متنوعة تهم الفكر والإجتماع والأخلاق والسياسة ، يمكن أن يُعتبر مناسبة للوقوف على الخيوط التي تربط بين الفكر السياسي والفكر الفلسفي لعلّال الفاسي . بما أننا أمام شخصية سياسية كان لها دور تاريخي ، فإنه لا غنى لنا عن فهم آرائه الفلسفية بفضل إدماجها ضمن هذه البنية الأعم . فمن الأكيد أن علّال الفاسي حتى وإن طرح بعض المشاكل الفلسفية وتناولها بالدرس ، فإنه لن يفعل ذلك إنطلاقاً من إشكالية تطابق إشكالية الفيلسوف المختص . فالبعد السياسي حاضر هنا في طرح المشكلة الفلسفية ، وهو عنصر من عناصر الإشكالية التي يوضع بفضلها المشكل ويفكر

فيه . عندما نقرأ كتاب علاّل الفاسي عن الحرية ، فإننا لا نجده مطابقاً من حيث تبويبه وترتيب موضوعاته وإشكالاته ملائماً للكتابات الفلسفية التي كتبت عن هذا المشكل . فقد نجد الكتب الفلسفية المألوفة عن مشكلة الحرية تتناول هذه المسألة من جوانب علاقة الحرية بالإرادة ، وبالضرورة ، وبالحتمية الكونية أو الحتمية في مجال الظواهر الإنسانية بصفة خاصة . كما قد تهتم هذه الكتب بالحرية من حيث هي شعور باطني ، أو بالحرية من حيث هي فهم لضرورات وحتميات خارجية وتجاوز لها عبر هذا الفهم . كما قد تبحث هذه الكتب المعتادة عن علاقة الحرية بالوجود الإنساني ، وبالفعل الخلقي عند الإنسان ، أو عن علاقة الحرية بالقيمة المعنوية للإنسان فينظر إلى الحرية من زاوية تعارضها مع العبودية . كما قد ينظر في الحرية من حيث مستويات الفعل الإنساني الذي تتمظهر فيه كالواجب الأخلاقي ، أو الحرية بوصفها تجسيداً لإرادة دون خضوع لأمر أو شرط ، أو الحرية من حيث هي فعل متعالٍ على كل شرط واقعي ، أو الحرية من حيث هي شرط ومصدر للإبداع . . . الخ . وقد تبحث هذه الكتب الفلسفية ، كما هو الأمر في التراث الإسلامي مثلاً ، في الفعل الحر من جانب علاقته بالقدر والتكليف الألهيين .

تلك بصفة عامة العناصر التي قد تتحكم في تكوين الإشكالية الفلسفية بصدد مشكلة الحرية .

أما في كتاب علاّل الفاسي عن الحرية فإننا نجد إشكالية مختلفة تركز منذ البداية على ربط تحليل هذه المسألة بالواقع العيني الذي يفكر فيه ، والذي هو واقع المغرب بصفة خاصة ، وواقع العالمين العربي والإسلامي بصفة عامة . إن مسألة الحرية تطرح هنا إذن من حيث إن لها علاقة بتحرر هذه الشعوب التي خضعت للإستعمار الذي استوطن أرضها ، وكانت له إرادة طمس شخصيتها الحضارية والثقافية .

إن المنظور السياسي الذي لا يغيب عن تناول هذه المشكلة الفلسفية يؤدي إلى البحث بصورة أساسية في مستويات الحرية الواقعية كالحرية القومية ، والحرية الشخصية ، والحرية السياسية ، والحرية الإقتصادية والحرية المجتمعية . وإن هذا المنظور هو ما يدعو أيضاً إلى الإهتمام بتطور هذه الأقسام من الحرية في تاريخ المجتمعات الديمقراطية الحديثة والمعاصرة ، وخاصة منها المجتمعات الغربية ،

سواء قبل ثورتها المجتمعية أو بعد هذه الثورة . وهذا المنظور أيضاً هو الذي دفع إلى الربط بين معالجة مشكلة الحرية وبين البحث في بنود ميثاق حقوق الإنسان باعتباره ينص على جملة من الحريات التي يعتبر حرمان الإنسان من أية واحدة منها حرماناً له من ماهيته كإنسان وسلْباً لحقيقته الإنسانية . كل هـذا طريق آخـر للتفكير في مشكلة فلسفية ، لا نستطيع أن نقول جازمين إنه طريق غير فلسفي .

هَدَفْنا من هذا التوضيح إلى أن نبرز أن الكتابات الفلسفية لعلّال الفاسي دائرة ينبغي أن تُفهم في ضوء الدائرة الأخرى الأشمل منها والمتمثلة في الموقف السياسي لهذا المفكر . إن علّال الفاسي المثقف الذي يريد أن يُسهم في تناول بعض القضايا الفكرية التقليدية أو المعاصرة ، والذي يقول حينئذٍ بأنه يتخذ لذلك سبيل الحوار ، يضع لنا في الوقت ذاته كممارس سياسي وكمهتم عملي بالتنظيم المجتمعي ، وبالسبل الكفيلة بتغيير هذا التنظيم المجتمعي نحو التقدم والأفضل ، الأطر العامة التي ينبغي أن نفكر في ضوئها في هذه المشكلات النظرية ، والتي ينبغي أن تؤطر نقاشنا وبحثنا عن الحقيقة . وتتعلق هـذه الأطر بـوضعنا الخـاص كبلد لا زال يستكمل تحرره . يفتح علّال الفاسي إمكان الحوار مع من يبحث عن الحقيقة ، ولكن الباحث عن الحقيقة بالنسبة لبلد كالمغرب ، أو لما يماثله من البلدان العربية والإسلامية ، إنما هو الباحث عن الطريق نحو المزيد من التحرر السياسي والقانوني والإقتصادي والفكري . لا تؤخذ الحرية هنا بوصفها مشكلة موضع تأمل مجرد ، أو موضع جدال يهدف إلى بلوغ حقيقة في ذاتها ، بل بوصفها إشكالاً عملياً ينبغي أن يتجه النظر إلى إرشاد العمل المجتمعي إلى حله وتجاوزه . بالنسبة للذين تعودوا قراءة الكتب الفلسفية المختصة في هذا الباب ، فإن كتاب علّال الفاسي قد يبدو لأنظارهم بسيطاً . ولكن عمق الكتاب يوجد في نظرنا في خلفيته لا في طـريقة عرضه . ودراسته ينبغي أن تتم في ضوء هذه الخلفية . ينبغي الرجوع إلى الشروط التاريخية وإلى الدور التاريخي المتميز بإعتبارهما بنية أشمل ، من أجل دراسة الفكر النظري وضمنه الفكر الفلسفي لعلّال الفاسي .

لكن ، إذا كنا ندعو إلى الإنتقال من بنية إلى البنية الأشمل ، وجب أن نقول أيضاً بوجود مستوى آخر في فكر علّال الفاسي يمكن أن نعتبره البنية الأكثر شمولاً ، وهو تفكيره الديني . فإننا لا نشك في أن الإطلاع على هذا الجانب من فكر علّال

الفاسي مفيد لفهم آرائه الفلسفية . إننا نشعر بهذا ونحن نقرأ كتاب علاّل الفاسي عن الحرية ، ونلاحظه ونحن نقرأ نقده لغارودي ، ولا يغيب عنا شيء منه ونحن نتابع فصول كتاب " النقد الذاتي " .

نعتقد ، وقد نكون بصدد هذا مخالفين لغيرنا ، أن الموقف الديني عند علاّل الفاسي هو المرشد لموقفه السياسي . السياسة تتم عند علاّل الفاسي في إطار الشريعة ومقاصدها من جهة ، وفي إطار الدفاع عن الشريعة ضد كل فهم منحرف لها من جهة أخرى . ولذلك فإننا نعتبر أن الآراء الواردة في كتابي علاّل الفاسي " مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها " و" دفاع عن الشريعة " ، يمكن أن تفيدنا في فهم مقاصد علاّل الفاسي من معالجة بعض المسائل النظرية ، أو في فهم المنطلقات الأساسية التي تكون بمثابة القاعدة النظرية التي ينطلق منها في جداله الفلسفي . إننا أمام مفكر مسلم يطرح بعض القضايا النظرية من وجهة نظر الإسلام بصفة عامة ، ومن زاوية تأويل شخصي له لبعض النصوص والأحكام الإسلامية بصفة خاصة . نعتقد أن هذا الجدل الصاعد من الكتابات الفلسفية ، إلى الكتابات النظرية ، ثم إلى السياسية فالدينية هو المنهج الأسلم لفهم آراء علاّل الفاسي الفلسفية في عمقها وفي إطارها الموضوعي . كما أننا نعتقد أن هذا السبيل هو الأمثل من أجل إعطاء تلك الآراء ما تستحقه من اهتمام .

نعلم ، حقاً ، أننا باختيار هذا المنهج قد وضعنا أنفسنا أمام طريق شائك كان من الممكن عدم اختياره ، لو أردنا أن نكتفي بالتعليق على كتابات فلسفية قد تبدو محدودة لشخصية كان بعدها الأساسي سياسياً . ولكن النتائج التي نتوخاها من هذا المنهج الذي يفهم الجزء في إطار الكل هي التي شجعتنا على المضي في هذا الطريق .

- ٣ -

نريد أن نبدأ أولاً ببيان الأساس الديني لأفكار علاّل الفاسي الفلسفية ، وقبلها السياسية ، وذلك بإبراز الأفكار الأساسية التي تميز موقفه كمفكر مسلم معاصر .

إن نقطة الإنطلاق الأولى هي اعتبار العقيدة الدينية ضرورية لكل مجتمع من

جهة ، واعتبار وجودها مطابقاً لفطرة الإنسان ومعياراً لرقي المجتمع . يؤكد علّال الفاسي في كتابه " دفاع عن الشريعة " : « بقدر ما تلتقي الجماعة بهذه النقط الفطرية بقدر ما تكون إنسانيتها كاملة وحضارتها متينة . وهي لا تكون كذلك إلا إذا كانت قد آمنت بإحدى الديانات السماوية التي ترتفع بها إلى حظيرة الرشد الديني الذي ما كان لها ولا لغيرها أن تصل إليه بدون مساعدة السماء ، وبدون الرسالة التي تهديها إلى الحق (. . .) فالعقيدة إذن هي منتهى ما تصل إليه الجماعة لحفظ كيانها ، وتحقيق أهدافها الفطرية في قيام حياة إجتماعية منتظمة ، متحركة ودائمة . وما دامت العقيدة فإن الجماعة تدوم ، فإذا زالت فإن تلك الجماعة تنحل وينقرض وجودها . (. . .) قد تعيش المجتمعات بالعقائد الخرافية ، وقد تعيش بالصادق من العقيدة ، ولكنها لا يمكن أن تعيش بدون اعتقاد ، بل إن الحضارات الحقيقية لا يمكنها أن تسير بغير دين وطاعة ثابتة »[1] .

إن هذه الضرورة التي تبرز للدين بصفة عامة ، تصبح ضرورة تخص الشريعة الإسلامية بصفة خاصة ، عندما يكون الأمر متعلقاً بالمغرب أو بالبلاد التي ارتبط تاريخها مثله بالإسلام .

في كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها نجد علّال الفاسي يؤكد على ضرورة اعتماد أصول هذه الشريعة عند التفكير الذي يهم فهم مشاكل المجتمع الراهنة ، ويهم تغييرها نحو الأحسن . مثل جميع الحركات التي ظهرت في المشرق والتي دعيت سلفية ، نجد أن الدعوة عند علّال الفاسي تكون أولاً لتصحيح فهمنا للشريعة الإسلامية من أجل اعتمادها في تحقيق التغيير المنشود نحو التقدم ، ونحو بناء مجتمع يكون له وزن وإسهام في العالم المعاصر . خطوة إلى الوراء ترجعنا إلى الأصول وفهمها ، قبل أن نعتمد هذه الأصول في محاكمة النظريات المعاصرة في بناء المجتمعات وتقدمها ، فنحقق بذلك خطوة إلى الأمام .

عندما يتحدث علّال الفاسي عن أصول الشريعة ، فإنه يتحدث عما لا يكون موضع اختلاف بين الأئمة . يقول علّال الفاسي : « لم يختلف أحد من الأئمة في أن الأصل الأصيل للشريعة الإسلامية هو القرآن ، فهو البذرة التي تكوّن منها

---

(١) علّال الفاسي : دفاع عن الشريعة ، مطبعة الرسالة ، الرباط (١٩٦٦) ، ص ٣٨ .

الإسلام بما فيه من عقيدة وعمل وجهاد ؛ ثم أنهم اتفقوا على أن السنة هي المصدر الثاني للدين وأنها ضروزية لتبين القرآن ، وإعطاء الحكم فيما لم يُنص عليه فيه . واختلفوا فيما وراء ذلك من الأدلة التي يُرجع إليها ، فأضاف الجمهور من أئمة السنة ، إلى الكتاب والسنة ، مصدرين آخرين هما الإجماع والقياس . وأضاف جمع من الأئمة الإستحسان والمصالح المسترسلة والإستصحاب ومراعاة العرف وسد الذرائع . وقد تتداخل هذه الأصول في بعضها ، ومردها كلها إلى الأصلين الأولين ، إذ لو أجمعت الأمة كلها مثلاً على مخالفة الكتاب والسنة لكان إجماعهم باطلاً »[1] .

في هذا التأكيد توضيح لموقف علّال الفاسي كمفكر إسلامي معاصر ، ولكن في ترتيب الأصول كما ورد ذكرها حسب أولوياتها تأويل خاص داخل هذا الفكر الإسلامي يهدف إلى أن يجعل الأصل في العمل بالإسلام مرتكزاً بالأساس على ما لا يكون فيه خلاف ، بل وعلى ما لا يمكن أن يكون معه خلاف حتى وإن كان ذلك بالإجماع ، لأن الإجماع زمن له شروط ، والأصل الشرعي أبدي .

هناك مسألة أساسية ثانية نتبين من خلالها وجهة نظر علّال الفاسي بوصفه مفكراً إسلامياً معاصراً ، وهي قضية الإجتهاد . فهناك أصول لا خلاف فيها ، ولكن الأفعال والوقائع التي يمكن أن يحكم فيها الشرع متنوعة على مدى الزمان وباختلاف الشعوب التي دانت بالشريعة الإسلامية ، والشريعة لم تنزل على شكل واحد من التفصيل . ومن هنا ، كما يقول علّال الفاسي : « ضرورة وجود المجتهدين الذين يقومون على استنباط الأحكام غير المعلومة من الأصول والأمارات المعلومة ، وضرورة استمرار ذلك الوجود في كل الأزمنة والبقاع . ويُعلم كذلك الضرر الذي يحدثه انقطاع الإجتهاد أو العجز عنه بجحود الفكر أو ضعف العلم »[2] .

إن الإجتهاد حرية للعقل داخل مجال أصول الشريعة الإسلامية . ولا يمكن التنكر لهذه الحرية إلا في عهود الجمود ، حيث يُعرض العقل عن النظر في الأدلة

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، مكتبة الوحدة العربية ، الدار البيضاء (١٩٦٣) ، ص ٨٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٠ .

الشرعية واستنباط الأحكام منها ، ويحل أقوال الأئمة والفقهاء مقام الكتاب والسنة ، « حتى أصبح من ينظر فيها محكوماً عليه بالفسق ، ومن يتجرأ على الإستدلال بها منظوراً إليه النظر الشزر ، وأما من يدعي الإجتهاد ولو في جزئية ما ، فهو المارق من الدين السالك سبيل غير المؤمنين ، وذلك ما فتح الباب لقلب الأحكام الشرعية ، وإظهار الشريعة الإسلامية بمظهر الشريعة التي لا تقبل التطور ولا تصلح لكل العصور »[1] .

حينما يناصر علّال الفاسي في الزمن المعاصر الدعوة إلى تجديد الإجتهاد ، فإنه لا يؤيد دعوة إلى تحرر فكري داخل نطاق الشريعة الإسلامية فحسب ، بل يرى في العودة إلى الإجتهاد إعادة الإعتبار للشرع والمكان الصحيح للعلم . إن علم الفقه علم متميز داخل الفكر الإسلامي ، وعلم مميز لهذا الفكر . وإيقاف الإجتهاد يضر بهذا العلم الإسلامي الأصيل .

على أن علّال الفاسي وهو يدعو ، مع علماء آخرين ، إلى إعادة الإعتبار للعقل وللشرع معاً بالعودة إلى الإجتهاد ، لا يغفل أن يحدد شروط الإجتهاد في موافقة مقاصد الشريعة الإسلامية ، ولا يغيب عنه أن يثبت أنه ينبغي أن تتوفر للمجتهد شروط المعرفة بالأصول وبالأحكام الإسلامية التي تَضَمَّنها المسموع والمكتوب ، وبشروط القدرة على الموازنة بين الأدلة واختيار أرجحها وأقواها .

المسألة الثالثة المميزة لفكر علّال الفاسي هي رؤيته للعلاقة بين الدين والعقل . فهو هنا يخالف بعض المذاهب الإسلامية المعروفة . فهو لا يجعل الدين فوق قدرة العقل على الفهم ، ولا يجعل للعقل أولوية فوق الدين . ونقرأ له في مقاصد الشريعة ما يلي : « ليس هنالك في الإسلام أصل ديني فوق العقل ، أي يستحيل في العقل تصوره ، على عكس ما في المسيحية اليوم . كما أنه ليس هنالك عقل فوق الدين ، كما يزعمه بعض المعتزلة . وإنما هنالك دين مطابق للعقل وعقل مساعد للدين . وليس هنالك دين معارض للعلم ، وإنما هنالك علم مساعد لاكتشاف حقائق الكون ودلالتها على خالقها »[2] .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٤ .

بهذا التوازن بين العقل والدين بحيث لا يكون أي منهما متعالياً على الآخر ، يدفع علاّل الفاسي خطرين متعارضين على الفكر الإسلامي : اللاأدرية من جهة والتي قد لا يستقيم معـها شرعٍ أو يُتفق حول أصوله ، ويصبح للتأويلات الباطنية والذاتية فيها أولوية ما دام الحَكَم الذي هو العقل غير قادر على الفهم ، والعقلانية المغالية من جهة أخرى تلك التي تصبح فيها نصوص الدين أداة في يد العقل يؤولها حسب مقتضياته الخاصة ، مع أن الشرع بأصوله المعروفة ليس من وضع العقل . هذا الطريق الوسط الذي يتخذه فكر علاّل الفاسي يهدف إلى الحفاظ على الفكر الإسلامي في حدود أصوله التي جاءت بها شريعته ، ويجعل لهذه الأصول أولوية على كل تأويل ذاتي أو عقلاني ، فيحفظ بذلك للعقل الإسلامي إمكانية الإجتهاد والإستمرار في الإجتهاد في المسائل التي تطرح عليه ، دون أن يصل به إجتهاده إلى مخالفة الشرع . وليس لهذه القضية أهمية نظرية فحسب ، بل أهمية مجتمعية بالنسبة لأمن المجتمع الإسلامي ، وذلك بالنـظر إلى المصادر التي قـد تدفـع إلى إنتشار التصورات الذاتية اللاعقلانية من جهة ، والأصول الخارجة عن الشرع التي قد يُستمد منها كل موقف عقلاني مغالٍ في القيمة التي يمنحها للعقل.

إستكمالنا للنظرة التي نريدها عن التفكير الديني لعلاّل الفاسي باعتباره الإطار الذي يحتوي ويوجه في نفس الآن أفكاره بصدد الموضوعات الأخرى ، يقتضي منا أن نلم بنظرته عن مهمة علماء الإسلام ، ما دام علاّل الفاسي ذاته يعي نفسـه ويقـدم ذاته بـوصفه عـالماً في العلوم الإنسـانيـة يسعى إلى الإجتهـاد فيهـا وإلى تجديدها . وقد ألقى علاّل الفاسي في هذا الموضوع محاضرتين متباعدتين زمنياً ، ولكنهما متكاملتان من حيث مضمونهما .

إن الإطار الأول الذي يفكر ضمنه علاّل الفاسي في مهمة علماء الإسلام هو ثقافة العالم المسلم التي يرى أنها ينبغي أن تكون شاملة ومتنـوعة تغتني بمختلف الإختصـاصات والنـظريات . يقـول عن شرط تحقيق مهام العـالم الإسلامي في المجتمع المعاصر : « ويستوجب القيام بهذه النقط طبعاً معرفة الدين نفسه ومركزه من الديانات الأخرى ومن النظريات والأفكار الإنسانية على اختلاف العصور . وهذا ما يستوجب المعرفة بالبشر وباللغات والتطورات التاريخيـة والعلمية وكـل مقومات الحضارات الإنسانية ، ووسائلها الثقافية لتكوين الخلق الإنساني في كل

البيئات والعصور . وهكذا تصبح الدعوة الدينية نفسها محوراً أساساً تحيط به كل المعرفة الإنسانية وتنجذب إليه كل الإبتكارات والمناهج البناءة ، فتصبح هي والثقافة متحدتي المعنى ، مشتركتي المدلول »[1] .

إن شمولية ممارسة علّال الفاسي في العمل والتنظير ، وإن وعيه باللحظة التاريخية النوعية التي يوجد فيها العالم الإسلامي المعاصر ، والمشاكل النوعية التي عليه أن يواجهها ويساهم في حلها وفقاً لمقتضيات الشريعة ، قد أدى به إلى أن يدرك أن علماء الإسلام اليوم ، ولكي يؤدوا مهامهم كما يجب عليهم أن يؤدوها ، ينبغي أن يكونوا حاصلين على تكوين ثقافي شامل إلى الحد الذي جعله يطابق بين الدعوة الدينية والثقافة العامة . هذا يعني من حيث العلوم التي على العالم المسلم اليوم تحصيلها والعمل انطلاقاً من معطياتها ، أن هذه العلوم لا تقتصر بالضرورة على العلوم المتعلقة بالشريعة ، بل ثقافة العالِم ينبغي أن تكون على صلة بعلوم العصر كلها .

إذا كنا قد جعلنا من بنية الفكر الديني لعلّال الفاسي البنية الأكثر اتساعاً ، والبنية التي تحدد اتجاه ما عداها من البنيات الأخرى في تفكيره ، فإنه لا بد من القول هنا بأن الفكر السياسي لعلّال الفاسي والمهام التي كان هذا الفكر مرتبطاً بها ، قد وجهت بدورها النظر إلى ما ينبغي أن تكون عليه مهمة علماء الإسلام . فليست هذه المهمة في الإنعزال عن مجريات الواقع المجتمعي والسياسي ، والإكتفاء بمعالجة أمور الدين بحصرها في مسائل العبادات . فإن هذا قد يتناقض مع المفهوم الإسلامي لواجب العالم الديني ، خاصة وأنه مطالب بتوضيح المعنى الحقيقي لتعاليم الدين وبدفع كل الإنحرافات في تأويل نصوص الشريعة ، خاصة وهو مكلف أيضاً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ولقد قدم علّال الفاسي بنفسه من خلال نشاطاته السياسية والفكرية ، ومن خلال التكوين النظري الذي سعى إلى تحصيله نموذجاً لهذا العالم الذي عمل من أجل الحصولِ على ثقافة واسعة لكي يجعل منها أداته للقيام بمهمته ولمعالجة المشاكل المطروحة . لم تكن السياسة عند علّال الفاسي مجرد ميدان تنطبق فيه وعليه

(١) علّال الفاسي : محاضرتان عن مهمة علماء الإسلام ، مطبعة الأمنية الرباط ، (١٩٧٣) .

معطيات التفكير الديني ، بل كانت أيضاً نافذة على الواقع الحي يتبين من خلالها العالم الديني مهامه ، ويراها متجسدة في واقعها . ولم يكن التكوين النظري عامة ، والفلسفي خاصة ، ناتجاً عن مجرد الرغبة في المعرفة وعن الرغبة في تطويرها من حيث هي كذلك ، بل كان الدافع إليه هو الرغبة في الإطلاع على النظريات المختلفة حول الكون والمجتمع والإنسان ، من أجل المقارنة ، ومن أجل أن يتبين العالم المسلم ، في شخص علاّل الفاسي ، رؤيته الإسلامية بوضوح ، ومن أجل أن يرصد المهام التي عليه أن يقوم بها كواجب عليه من جهة الشريعة .

يجد علاّل الفاسي في علماء الإسلام الذين سبقوه وفي سلوك السلف ما يرشده إلى أن مهمة العالم الإسلامي ، إذ تقتضي الوعي بها كواجب من ناحية ، تقتضي أيضاً تفتح العالم المسلم على كل العلوم التي تكون أمم أخرى قد أنتجتها . يقول علاّل الفاسي عن تعامل علماء الإسلام مع كل العلوم لحاجتهم إليها في طرح قضاياهم وتحليلها : « لما كان كل ما ذُكر من الفنون وغيرها دائراً بين إدراك أمرين والحكم بأحدهما على الآخر ، وكان الفكر عند الحكم ليس بمصيب دائماً بدليل مناقضة بعض العقلاء بعضاً في مقتضى أفكارهم ، فاحتيج إلى ما يوصل إلى الإدراك ويميز صحيح الفكر من سقيمه ، دونوا علم المنطق وعربوه لتنتفع به هذه الأمة المشرفة العربية إذ هو المهيمن على الأفكار ، وكان من العلوم التي استخرجها اليونان ومن الحكمة التي أعطوها ، وكان يُقال : أنزلت الحكمة على ثلاثة أعضاء : قلوب اليونان ، ولسان العرب ، وأيدي اليمنيين . فإذا فهمت هذا علمت أن التوصل إلى الحق بكل ما أمكن، سنة فعلها كل من الخلفاء رضي الله عنهم ، بل وكل الصحابة ، فلا يخطر ببالك وجه لتحريم شيء من هذه العلوم ، ولا أن يُقال فيه إنه مذموم ، إذ هي كلها وسائل إلى المقصود وحائمة على الورد المورود ، فمن حرم بعضها فليحرم جميعها »[1] .

أراد علاّل الفاسي في اهتمامه بموضوع مهمة علماء الإسلام أن يبحث في مهمتهم اليوم ، ولكنه للوصول إلى هذه الغاية إجتهد في تأصيلها ، وفي بيان كون المهام المطروحة على علماء اليوم لا تختلف إلا من حيث التلوّن الذي يرجع إلى

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧ ـ ٨ .

العصر ، أما علماء الإسلام فقد كانوا دائماً يتصورون مهمتهم مشروطة بهذا التفتح العقلي على كل العلوم التي يمكن أن تكون مفيدة . يؤكد علاّل الفاسي بهذا الصدد : « العلم في الإسلام لا يخص ما يرجع للعقائد والشرائع ، ولكنه يهم كل ما يمكن أن يُعلم ويؤدي إلى استكمال البناء الصالح للمجتمع مما يتوقف عليه وجوده من دين ودنيا وسياسة وتقنيات وغيرها »[1] .

إن الدعوة إلى سعة الثقافة وتنوعها ، إنما يعكس الشعور ، لدى علاّل الفاسي ، بجلال المهمة التي على العلماء أن يؤدوها وباتساع الآفاق التي يمكن لعملهم أن يتجه نحوها . إن هذه المهمة تشمل إصلاح المجتمع بصورة عامة والمساهمة في إصلاحه . مهمة العلماء تحرير المجتمع المغربي المسلم من كثير من أنواع الألينة الموجودة فيه ، سواء كانت هذه الألينات مرتبطة به كمجتمع وبالعلاقات القائمة فيه ، أو كانت ناتجة عن العلاقة اللامتكافئة التي قامت بينه وبين الإستعمار . نقرأ لعلاّل الفاسي قوله : « وإذا كان علماؤنا لا يصدعون بضرورة مقاومة الفقر والعمل على تحسين المعاش وتحقيق العدالة الإجتماعية لسائر أفراد الأمة وتسوية أهل البوادي بالحواضر في جميع مظاهر الحضارة المشروعة التي تتقدم مدننا فيها دون باديتنا مع أنهم يعرفون أن في تعادلية الإسلام ما يضمن للأمة العمل وحسن المعاش ، والتحرر من هيمنة الأجنبي الإقتصادية ومن تحالفات المغاربة مع الأجانب على استعباد المواطنين وإخضاع الفكر المغربي في الحكومة وخارجها إلى ما يؤيد مصالح الأجنبي وأذنابه والمتعاونين معه ، فكيف يمكنهم أن يعد عملهم في تاريخ النهضة الشعبية ، والحصول على قيادة التطور الإجتماعي ؟ (. . .) وإذا لم يكن العلماء في مقدمة الذين يقاومون الظلم والظالمين والرشوة وحرمان المستضعفين من حقوقهم، أولئك الرجال والنساء الذين يقولون " ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً ، واجعل لنا من لدنك نصيراً " ، إذ لم يكن العلماء في هذا الموقف ، فمن يحل محلهم ؟ هل الجاهلون أم الظالمون »[2] .

---

(١) المرجع ذاته ، ص ٢٩ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٤٥ ـ ٤٧ .

لقد فصلنا في عرض هذا الأمر لاعتقادنا أن تصور علّال الفاسي لمهمة علماء الإسلام كان مما وجه ممارسته السياسية ، ومما حث على إهتمامه بجملة من العلوم النظرية ، وعلى الإهتمام ببعض القضايا الفلسفية . ولكن ينبغي أن نؤكد مرة أخرى على هذا الجدل : بقدر ما توجه مهمة العالم الديني الممارسة السياسية ، بقدر ما تكون هذه الممارسة ذاتها الفرصة الواقعية التي مكنت العالم الديني من أن يتعرف على الوسيلة التي تجعل مهمته مرتبطة بالواقع المجتمعي ومستمدة منه . إن مهمة علماء الإسلام توجد ، في نظر علّال الفاسي ، في عمق سيرورة التحرر المجتمعي .

الواقع أننا نجد في فكر علّال الفاسي الذي تناول مسائل كثيرة من قضايا المجتمع المعاصر ، وفي ممارسته السياسية إرادة لتطبيق مهمة عالم الإسلام بهذا التصور الشامل الذي قدمه لنا . وعندما نقرأ كتاباً ككتاب النقد الذاتي ، فإننا نشعر أثناء قراءتنا له أننا أمام العالم الإسلامي ، الذي يوجه المفكر السياسي ، وأننا أمام هذين المظهرين من شخصية علال الفاسي وهما يوجهان طرحه لعدد من القضايا النظرية التي تهم المجتمع أو الإقتصاد أو الفلسفة .

- ٤ -

حينما ننتهي من عرض آراء علّال الفاسي في مجال التفكير الديني ، أي في آرائه من حيث هو عالم مسلم يحدد مهام العالم في ضوء تعاليم النصوص الدينية ، فإننا نكون قد إنتهينا من عرض البنية الأكثر شمولاً من تفكيره ، هذه البنية التي نرى أن العناصر المكونة للبنيتين الأخريين السياسية ثم الفلسفية مستمدة منها وداخلة تحت تأثيرها .

عند التفكير في المجال السياسي نجد أن علّال الفاسي يؤكد على ضرورة النظرية . فهو في كتابه " الحركات الإستقلالية في المغرب العربي " يشيد بالدور الذي لعبته الحركات السياسية التي قادت في بلدانها المطالبة بالإستقلال والنضال من أجله . ولكن علّال الفاسي أراد لهذه الحركات أن تذهب أبعد من ذلك فتضع برنامجاً لبناء المجتمع بعد الإستقلال . هذا البرنامج هو الذي يدعوه علّال الفاسي

بالنظرية ، مستشهداً في ذلك بحركة الجمهوريين الإسبان من جهة ، وبحركة الثورة الروسية من جهة أخرى .

بعد الإشادة بما قامت به الحركات الإستقلالية يؤكد علّال الفاسي : « ولكن هذا كله لا يعني أنها قد وصلت الكمال في تكوينها وتنظيمها ، بل من الواجب علينا وقد جلينا فضائلها أن ننبهها إلى بعض مواطن النقص التي يمكن أن تعمل على إتمامها . وأول هذه المواطن في نظرنا يرجع لتكوين النظرية ، وأعني به ما يتعلق بخلق برنامج مفصل للنظام السياسي والإقتصادي الذي يجب أن يكون عليه المغرب وقت إستقلاله ، لأننا نعتقد أن العمل للإستقلال ليس إلا وسيلة لتحقيق أهدافنا العظيمة في إصلاح حال الأمة وإسعادها »[1] .

النظرية ضرورة بالنسبة للعمل المجتمعي ، لأنها ما يمنح هذا العمل عقلانيته أي برنامجه . إن استراتيجية التحرر تقتضي ألا يؤجل النظر إلى آخر لحظة . بهذا المنظور إذن سيحاول علّال الفاسي أن يبني النظرية السياسية ، والنظرية الإقتصادية ، والنظرية الإجتماعية ، والنظرية الفلسفية . لا غنى لمن يريد أن يكون فاعلاً في المجتمع عن بناء هذه المستويات كلها من النظرية . وكما أشرنا إلى ذلك سالفاً فقد أدرك علّال الفاسي أن بناء النظرية لا يكون على أساس الخبرة السياسية وحدها ، بل لا بد فيه من التكوين النظري الذي يجعل الفرد محيطاً بكل النظريات التي قيلت في المسائل التي يتناولها بالدراسة . ولذلك فقد سعى علّال الفاسي إلى تحصيل هذا التكوين النظري ، وإلى تنويع إطلاعه الفكري .

يدخل كتاب علّال الفاسي " النقد الذاتي " في هذا المجال بالذات الذي دعوناه بناء النظرية . ففي هذا الكتاب محاولة لوضع برنامج لحركة التحرر الوطني في المغرب ، برنامج يبرز أهدافها البعيدة ، لا مطالبها الآنية . يتعلق الأمر ببرنامج للعمل يشمل الأفق الفكري والثقافي ، كما يشمل الأفق المجتمعي والإقتصادي والسياسي . هذه كلها مجالات للنظرية التي يراها علّال الفاسي ضرورية ، والتي نجد في مضمون كتاب " النقد الذاتي " نموذجاً لها ، كما نجد هذا النموذج أيضاً في

---

(١) علّال الفاسي : الحركات الإستقلالية في المغرب العربي ، دار الطباعة المغربية ، تطوان ١٩٤٨ ، ص ٢٤٢ .

كتاب " في المذاهب الإقتصادية " ، ثم في كتاب " الحرية " ، وكذلك في " بديل البديل " .

قد بينا أن علّال الفاسي يؤكد في كتابه " النقد الذاتي " ، على أن الأفكار التي يعبر عنها موضوعة للحوار . ولكن علينا الآن أن نبين ، ونحن نتحدث عن النظرية، ما هو المدى الذي يكون فيه الحوار مبدأً مقبولاً في فكر علّال الفاسي .

لا يكون الحوار مقبولاً إلا في المجال الذي تكون فيه النظرية ضرورية . ومن اللازم أن نقول هنا إن فكر علّال الفاسي وهو يحاور الآخرين يتسم في الوقت ذاته بالصرامة التي قد تصل إلى عدم قبول النقاش ، وبالتفتح الذي يدعو إلى التعبير الحر عن الأفكار . والجمع بين الصرامة والحزم من جهة ، والقابلية للحوار من جهة أخرى ، لا يكون إلا لأن لكل من هاتين الصفتين مجالها الذي تنطبق فيه .

إن علّال الفاسي لا يتحدث عن النظرية في مجال الشريعة ، بل نجده هناك يتحدث عن الأصول التي يرى ألّا خلاف فيها بين الأئمة ، وألّا مجال للنقاش فيها . في هذا المجال نجد علّال الفاسي جازماً في تفكيره . وحتى عندما يتحدث في المجالات التي تخص النظرية كالمجتمع أو السياسة أو الإقتصاد أو الفلسفة ، وحتى وهو يُظهر القابلية للنقاش في هذه الميادين فإنه يعود إلى الجزم والقطعية في تفكيره عندما تلمس النظرية قضية من القضايا التي تتعلق بالشريعة . تمثل الشريعة عند علّال الفاسي الحدود التي تقف عندها قيمة النظرية . النظرية برنامج للعمل ، ولكن هذا البرنامج دائرة توجد ضمن دائرة أخرى هي الشريعة التي يتمثل فيها التقنين الإلهي للحياة الإنسانية . إن الشريعة برنامج أوسع للعمل وللحياة الإنسانيين . النظرية إبداع إنساني ، والشريعة وضع إلهي ، وقيمة كل منهما مرتبطة بالمصدر الذي تصدر عنه .

ضمن تلك المجالات التي ذكرناها ، وبهذه القيمة التي انتهينا من تحديدها ، يقع إنتاج النظرية بصفة عامة ، والنظرية الفلسفية التي هي منطلق بحثنا ، بصفة خاصة . إننا في حاجة إلى النظرية ، ولكن البحث عنها لا ينطلق من فراغ ، ولا يعني أنه ليس هنالك شيء ثابت هو بمثابة القاعدة التي تنطلق منها ، وهو بالذات العقيدة . يؤكد علّال الفاسي هذا في كتابه " في المذاهب الإقتصادية " إذ يقول : « ونحن هنا في المغرب كما في عالم العروبة والإسلام نظل نتحدث عن التغيير ،

وعن التغيير الجذري الذي يقلب الأوضاع ويخرج بنا من أشكال حياتنا الموروثة إلى حياة جديدة سعيدة . ولكن ما هو هذا الشيء الذي نريد أن نغيره ؟ وما هي الوسيلة التي توصلنا إليه ؟ من هنالك نبدأ البحث عن النظرية ، ونطالب بأن تكون لنا نظرية كما للغرب نظريات ، ومنهج كما للغرب مناهج استمعنا إلى بعض معالمها ، ولكن الشيء الذي يجب أن ننتبه إليه هو أن التغيير لا يمكن أن يشمل كل شيء في وجودنا ، لأنه لا بد أن تكون هنالك أشياء ثابتة في الطبيعة أو في أسلوب الحياة لا تقبل التبدل ، أو لا نستطيع نحن إلا أن نثبت عليها . والتغيير نفسه كيفما كانت أصنافه لا يتحقق بصفة عفوية ، بل لا بد فيه من عمل إنساني . وإذن لا بد من أن نتحرك ونعمل لكي نصل في النهاية ـ إذا نجحنا ـ إلى ما ننشده من تغيير . ولكي ننجح لا بد أن تكون حركتنا من منطلقات محددة لأهداف معينة ، وأولى هذه المنطلقات العقيدة »[1] .

- ٥ -

هدفنا من هذه الدراسة كما هو واضح فيها منذ بدايتها أن ندرس فكر علّال الفاسي من خلال كتاباته الفلسفية . غير أنه تبين لنا منذ البداية أن دراستنا للكتابات التي تعرف عن علّال الفاسي بهذه الصفة ستحصرنا في جزء يسير مما كتبه هذا المفكر ، وهو جزء لا نعتقد أنه منفصل عن بقية ما كتبه . وهذا ما قادنا إلى الإنتقال إلى البنية الأشمل ثم الأقل شمولية ، باعتبار أن العناصر المكونة للبنية الأشمل لها تأثير على البنية الأقل شمولية برمتها . لذلك فقد انتقلنا عبر جدل صاعد إلى ما اعتبرنا أنه البنية الأساس والقاعدة ، وهو فكر علّال الفاسي بوصفه عالماً إسلامياً ذا ثقافة إسلامية ينظر من خلالها إلى كل ما يجري حوله ، ويحدد من خلالها واجباته ومهامه .

نريد الآن ضمن هذه السيرورة لبحثنا أن ننتقل إلى عرض أفكار أساسية في المستوى الثاني من تفكير علّال الفاسي ، وهو المستوى الذي ارتبط فيه تفكيره

---

(١) علّال الفاسي : في المذاهب الإقتصادية ، مطبعة الرسالة ، الرباط (١٩٧٨) .

بالممارسة السياسية . ولكي نصل من ذلك إلى الهدف الذي نسعى إلى بلوغه وهو إلقاء الضوء على فكر علّال الفاسي الفلسفي ، فإننا سنركز عرضنا لأفكاره السياسية حول محور هو القضية ذاتها التي تناولها في كتاباته الفلسفية ، أي الحرية .
وإن هدفنا من ذلك أيضاً هو أن نبرز أن فهم هذه القضية لا ينبغي أن يعتمد على كتاب " الحرية " ذاته فحسب ، بل ينبغي أن يتابع معالجة مفكرنا لهذه المسألة في جميع المستويات التي كان له فيها تدخل نظري . فعلّال الفاسي يتناول مسألة الحرية في كتاباته عن الشريعة ، ولعل فكرة جعل الإجتهاد مهمة أساسية للعالم الإسلامي المعاصر حديث عن الحرية . وهو يتناول أيضاً هذه المسألة في مقالاته اليومية التي كان يعنونها بـ " رأي مواطن " . ونجد أيضاً تحليلاً لهذه المسألة في كتاب " النقد الذاتي " ، وهذا قبل أن يتناول علّال الفاسي هذه المشكلة من جانبها الفلسفي في الكتاب الذي خصها به ، والذي يعد من بين تأليفاته ما يوسم بأنه كتابة فلسفية .

عندما يفكر علّال الفاسي في الحرية ، فإنه ينظر إليها قبل كل شيء بوصفها من مكونات الشخصية المغربية التي أظهرت طوال تاريخها أن لا تستبدل بالحرية شيئاً وأنها كانت ترفض دائماً التبعية من أي نوع . يقول علّال الفاسي في كتابه " النقد الذاتي " : « إن المغربي منذ كان يحب الحرية ويعشقها ، وهو لذلك يدافع عنها ويبذل كل مجهوداته للتمتع بها ، وقد وصل حبه للحرية إلى أن نبذ كثيراً من الأنظمة ورفض الإتصال بالعالم الخارجي وانزوى على نفسه . وهذا الحب للحرية لا يزول من روح المغاربة أبداً حتى ولو طالت عليهم الآماد ، وأخفى مقاومتهم الإضطهاد . لقد لبثوا مئات السنين مع المحتلين قبل الإسلام ، ولكن ذلك لم يقتل في نفوسهم حب المقاومة ، ولا منعهم أن يتطلبوا الحرية بمجرد ما برق لهم النموذج النفسي الذي يعشقونه على أسنة رماح العرب وأبطالهم .

(. . .) والمغربي منذ كان ، وفي كل أطواره التاريخية ، لم يقبل أن يكون تابعاً لسلطة روحية خارجة عن الوطن ، فقد اعتنق المسيحية ولكنه رفض أن يخضع للكنيسة الرسمية ، واعتنق الإسلام ، ولكنه رفض أن يتبع الخلافة العباسية ، بل حتى الأموية التي كانت بجانبه في الأندلس . وليس أدل على هذه العقلية من دراسة الطرق والزوايا الموجودة في المغرب ؛ فإننا لا نجد واحدة منها تخضع لمشيخة رسمية خارج الوطن . إن ذلك لم يقع بيد الحاكمين ولا بتدبير الملوك ، ولكنه وقع

بطبيعة الوطن المعتز بكيانه الخاص ، وبطبيعة المغربي الذي يقبل المبدأ ولكنه لا يقبل أن يستعبده أحد من أجله . وأظن أننا الآن في تجاربنا الحاضرة سنصل لا محالة إلى الإقتناع بضرورة إستمرار هذا الخلق المغربي الكريم ، فلا نقبل أي تسلط روحي يتركز خارج بلادنا . لنا الحق في أن نختار من المبادىء ما نشاء ، ولكن لا بد من أن نصهرها ونكيفها بالطبيعة المغربية التي تحب الإستقلال في كل شيء »[1] .

هناك تعبيران متكاملان لعلّال الفاسي بصدد الحرية بوصفها واقعاً سياسياً في حياة المغرب : الأول هو القول بأن الحرية هي من مكونات الشخصية أو العقلية المغربية ، وقد يبدو هذا القول منغلقاً من حيث إنه يرمز إلى بنية منغلقة ثابتة هي التي يدل عليها لفظا الشخصية أو العقلية . أما القول الثاني فهو الذي يُعطي صفة الإنفتاح من حيث التحليل وهو التأكيد على أن الحرية بالنسبة للمغربي معطى تاريخي ، ناتج عن شروط طلب التحرير في الأطوار التاريخية المختلفة التي مرت في حياة المغرب كمجتمع . إن الحرية درس من الدروس التاريخية بالنسبة للمجتمع المغربي ، ولم يعد بإمكانه ألا يأخذ بعين الإعتبار هذا الدرس ، ومن حيث إن الأمر كذلك فقد أصبحت الحرية معطى من معطيات الشخصية المغربية .

بهذا المعطى الأساسي الذي أصبح في الوعي والشعور كان الصراع مع الوجود الإستعماري بوصفه سلباً للحرية . غير أن قراءتنا لكل ما كتبه علّال الفاسي وللإشارات الواردة فيه حول مشكل الحرية نستخلص ، أن مفهوم التحرر لا يقتصر على الإرادة في تحرير البلاد من الهيمنة الإستعمارية ، بل على استكمال التحرير من كل المظاهر التي يكون فيها سلب للشخصية حتى بعد الإستقلال .

عند الحديث عن الإستعمار يلاحظ علّال الفاسي التناقض بين مبادىء الدول التي مارست هذه الظاهرة وبين استعمارها لبلاد أخرى . ففي البلاد الأوروبية نشأت دعوات إلى الحرية في كل مستوياتها السياسية والقانونية والدينية والمجتمعية . ولكن هذه البلاد نفسها قد عملت مدفوعة ببعض شروطها التاريخية على سلب حرية الشعوب الأخرى في كل مستوياتها . في كتابه " رأي مواطن " نجد علّال الفاسي في أحد مقالاته يؤكد ما يلي : « لم يبق شك في أن عهد الإستعمار

(١) راجع « النقد الذاتي » ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٣٨ .

قد انقضى ، وأن الشعوب لم تعد تقبل الخضوع لحكم أجنبي كيفما كان لونه ، ظهر ذلك في المستعمرات الفرنسية التي كان مستعمروها يزعمون لأنفسهم مبادىء الديمقراطية بينما يحكمون غيرهم بكل الوسائل الإستبدادية الخارجة عن طريق العدل والمساواة »[1] .

ولكن علّال الفاسي كان يُدرك وهو يتحدث عن هذا التناقض بين الثورة والإستعمار أن نضال الشعوب التي استُعمِرت لا يحررها فحسب ، بل هو تحرير للمُستَعْمِر أيضاً بإعادة التطابق بينه وبين المبادىء التي بشر بها . ذلك أن أوروبا التي جعلت من نفسها في البداية نموذجاً يمكن أن يُقتدى به في تحرر الإنسان من كل ما يمكن أن يسلبه حقيقته ، قد حطمت بذاتها هذا النموذج عندما استعمرت غيرها من البلاد في القارات الأخرى .

من جهة أخرى ، وبالنظر إلى أن علّال الفاسي كان يبني النظرية بوصفها برنامجاً للعمل واستراتيجيةً ، فإننا نجد حتى في النصوص التي كتبها قبل استقلال المغرب إشارة إلى أن الحرية تعني التحرر الشامل للشخصية الوطنية من كل قيد سواء كان مصدره خارجياً ، مثل الإستعمار ، أو داخلياً مثل سيادة علاقات في المجتمع تعمل على سلب الحرية أو استمرار بعض التقاليد التي تمنع حرية الإنسان . إن الحرية تحرر شامل للإنسان ، هذا ما يؤكده علّال الفاسي في " النقد الذاتي " إذ يقول : « إن غايتنا الأولى والأخيرة هي تحرير الإنسان ، سائر أفراد الإنسان ، من الإستعباد الإقتصادي ؛ ذلك الإستعباد الذي يعني بؤس الأشخاص الذين لا يجدون وسيلة للشغل وشقاءهم من أجل أنانية بعض اخوانهم الذين يؤاتيهم الحظ في الحياة فيتفوقون بما في أيديهم ويحسبون أن في إمكانهم إهمال النظر في شؤون الآخرين والإبتعاد عن مسؤولية إصلاح أحوالهم . نريد القضاء على هذه الروح وأسبابها وخلق روح تضامنية بين جميع الأفراد من أجل ازدهار الكفاءات الإنسانية في دائرة الشغل والمهنة كما في الدوائر الأخرى . ولذلك نريد البحث عن نظام صالح لإعطائنا الوسائل التي يتسنى بها لنا تحقيق هذه الغاية السعيدة »[2] .

---

(١) علّال الفاسي : رأي مواطن ، مطبعة الرسالة ، الرباط (١٩٨٥) ص ٦٩ .

(٢) النقد الذاتي ، ص ٢٤٠ .

هذه الحرية بمعناها الشامل تجعل علّال الفاسي يسعى في كتاباته إلى الحديث عن كل الشروط التي ينبغي توفرها والتي تكون في حاجة إلى الكثير من الجهد الإنساني . الحرية نتيجة لجهد يُبذل من أجل تحقيقها ، وليست مجرد معطى مباشر للشعور كما ترى ذلك بعض الفلسفات المثالية . لذلك نجد علّال الفاسي ينتقد وجهة النظر التي تكتفي بالحديث عن الحرية بوصفها حقاً طبيعياً ، وذلك لما في هذا الرأي من دعوة ضمنية إلى الإتكال على أن الحرية متحققة بصورة تلقائية في الوجود الإنساني ، وذلك قبل أن تكون متحققة بواسطة الفعل الإنساني . نقرأ له بهذا الصدد قوله : « لقد ألف الناس متى تكلموا عن الحرية أن يتحدثوا عنها كحق طبيعي ؛ بذلك أيدها خيرة المفكرين عندنا ، وبذلك أيدها خيرة المفكرين في الغرب . ولكن الحقيقة أن الإقتصار في الإستدلال على الحق الطبيعي خطر على الحرية من حيث هي ، وهو يجر إلى ما من شأنه أن يمنع من تعميم التفكير »[1] . ليست الحرية وجوداً متحققاً لا ينتظر منا غير البرهنة عليه ، ولكنها وجود يتحقق بما ننجزه من أجله . الحرية في العمل لا في النظر ، والنظر الصحيح إليها إنما هو ذلك الذي يكشف عن طبيعة الفعل المحقق لها .

لكن ، إذا كانت الحرية لا تكون إلا شاملة على صعيد المجتمع الواحد ، أي إلا إذا انتشرت بين أفراده في جميع المستويات وبكل الصيغ التي تعبر عنها ، فإن الحرية لا تكون كذلك إلا شاملة بالنسبة لكل النوع الإنساني . وظاهرة الإستعمار بالذات تمنع الحرية من أن تكون كذلك ، ولهذا فهي مناقضة لها أقوى ما تكون المناقضة . وطلب الحرية من الطرف الخاضع لظاهرة الإستعمار ، فيه أيضاً طلب للحرية للطرف الذي يؤسس هذه الظاهرة . ذلك أن تناقض ظاهرة الإستعمار هو في أنّها تقيِّم حرية بعض الشعوب على أساس سلب الشعوب الأخرى حريتها .

الحرية شاملة كذلك باعتبار أن الذي يطلب حقه السياسي في التحرر يجد نفسه في موقع التضامن مع كل من يسعون إلى تحقيق هذا المطلب ذاته على صعيد عالم اليوم . لذلك فإننا نجد أن كتابات علّال الفاسي تتمضن أكثر من تأكيد على أن الفكر المغربي لا يمكن أن يطرح مشكل الحرية على أفضل وجه إلا حين يضعه

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦١ .

على الصعيد الإنساني ، فيكون بذلك النصير السياسي لكل مطلب للحرية . ومن بين التأكيدات الكثيرة لعلّال الفاسي على هذا المعنى نختار له قوله : « إننا نؤيد الحركات التحريرية كيفما كانت ، ومن حيثما انبثقت ، ونفخر بأن يكون الإسلام الإفريقي في طليعة من يتقدم للميدان ، ويقود الشعوب السوداء للحرية »[1] . وبمثل هذا فإن حركة التحرر المغربية تُدرك بوصفها جزءاً من حركة التحرر العربية ومن الحركات المماثلة في العالم الثالث . لعل هذا من الأهداف التي سعى علّال الفاسي إلى إبرازها في كتابه " الحركات الإستقلالية في المغرب العربي " .

هناك إذن معنى شامل للحرية سواء كان ذلك على مستوى الفرد من النوع الإنساني الذي لا تكتمل حريته إلا إذا مارسها في مستوياتها المختلفة ، فنحن نتحدث عن الحرية ولكن هنالك ، في الواقع ، حريات باختلاف مستويات الفعل الإنساني . والحرية أيضاً شاملة باعتبار تعلقها بالمجتمع ككل ، وباعتبار تعلقها بالمجتمع الإنساني في مجموعه . ولذلك يكون كل فعل ينفي الحرية مؤدياً إلى فعل مضاد يعيد تأسيسها . وقد كان الفعل الإستعماري من المستوى الأول ، وكانت كل حركات التحرير من المستوى الثاني .

هذا المعنى الشامل للحرية هو ما سنعود إلى عرضه ومناقشته من خلال عرضنا لمضمون كتاب علّال الفاسي عن " الحرية " . أما هدفنا إلى هذا الحد فقد كان ينحصر في بيان نظرية علّال الفاسي عن الحرية باعتبارها كانت مركز نظريته السياسية بصفة عامة . وذلك لأن هدف العمل السياسي بصفة عامة إنما هو المساهمة في تحرير الإنسان من كل أنواع الألينة (Aliènation) ومستوياتها . وهدف النظرية السياسية التي تنظر لهذا العمل لا يمكن أن يكون بدوره غير ذلك . لهذا كانت نظرية الحرية هي المركز في النظرية السياسية ، ولهذا أيضاً كان مفهومها هو المفهوم الذي يمكن أن تتمحور حوله دراسة كل المفاهيم الأخرى . من هذا كله نستخلص أيضاً أن الحرية هي المفهوم الذي نجده في كل مستويات تفكير علّال الفاسي الدينية والسياسية والفلسفية ، وأنه بذلك المفهوم الذي يمكن عبره أن ننتقل من مستوى من هذه المستويات إلى آخر فيتضح لنا ما يمكن أن نعتبره خطوطاً رابطة

---

(١) علّال الفاسي : رأي مواطن ، ص ١٩٣ .

ضمن هذا التفكير ، وبين المؤلفات العديدة لعلّال الفاسي .

- ٦ -

ما حاولناه حتى الآن هو التأكيد على أن فهم تفكير علّال الفاسي الفلسفي يتطلب منا العودة ، لا إلى ما يعرف بكتاباته الفلسفية فحسب ، بل إلى كل إنتاجه ، وذلك من أجل فهم الأطر العامة لهذا التفكير .

وقد حاولنا ذلك ونحن ننطلق من كتبه الفلسفية محاولين إرجاعها إلى البنيات الأشمل منها وهي كتاباته في مجال الشريعة من جهة ، ورؤيته السياسية من جهة أخرى . ذلك أن علّال الفاسي يبدو بالدرجة الأولى عالماً إسلامياً معاصراً يحاول التفكير ضمن العلوم الإسلامية وتجديدها . وهذه الدائرة الأولى تحتوي على دائرة أخرى هي التفكير السياسي لهذا المفكر والذي ارتبط بممارسته السياسية التي جعلته في موقع القيادة بالنسبة لحركة تحرر وطني . فضمن هذين الإطارين يفكر علّال الفاسي في بعض المشكلات الفلسفية كمشكلة الحرية ، بل إن هذين الإطارين هما ما وجه تفكيره نحو هذه المشكلة الفلسفية بالذات . فقد كانت الحرية بالنسبة لعدد من البلاد ، من بينها المغرب ، مطلباً سياسياً ومجتمعياً .

والواقع أن العلاقة بين هذه المستويات من تفكير علّال الفاسي تظهر في معالجته لمشكلة الحرية ، سواء من حيث طريقة وضعها أو من حيث المواقف المُعلنة بصددها .

إن الإطار الأعم الذي يفكر ضمنه علّال الفاسي في مشكلة الحرية هو الإطار الديني . فإن أول ما يقدمه لنا علّال الفاسي وهو يطرح هذا المشكل الفلسفي هو وجهة نظر الشريعة الإسلامية ، كما يفهمها ، من الحرية الإنسانية .

تؤطر الشريعة التفكير في الحرية بعدة مبادىء .

فهناك أولاً ضرورة التمييز بين الحرية المطلقة من حيث هي صفة من صفات الذات الإلهية ، وبين الحرية الإنسانية .

حين يتساءل علّال الفاسي عن وجود الحرية المطلقة أو عدم وجودها ، فإنه يشير مباشرة إلى تعارضه في الرأي مع بعض الإتجاهات الفلسفية التي تريد أن

تبحث عن الحرية المطلقة في الكينونة الإنسانية . نقرأ له قوله : « سندرس مع الفلاسفة حدود الحرية ، ومعالمها . ولكن يجب أن ننبه منذ الآن على خطأ عميق في الفلسفة ، هو محاولة أربابها إحلال اللامتناهي في المتناهي ، أو تجريد كل موضوع في المطلق . فالعقل وسيلة للمعرفة ، ولكن حركته مع الحياة ، أي مع معطياتها . والتجربة الوجودية وسيلة للمعرفة ، ولكن في تفاعلها مع العقل ، أي مع الوعي الإنساني الباحث عن الوجود ، أي عن الإستقلال . هناك حرية مطلقة ، لامتناهية ، وهي من صفات المطلق اللامتناهي »[1] .

الحرية المطلقة تعني مطابقة الفعل للإرادة ، إنها في تمامها وبالمعنى الحق لها . وحينما يقول علّال الفاسي بأن هذه الحرية المطلقة اللامتناهية لا تكون إلا للكائن المطلق اللامتناهي الذي هو الله ، فإنه إنما ينسب الحرية الحق للكائن الحق . يقول علّال الفاسي : « إن هذه الحرية المطلقة الكاملة هي الدرجة العليا في الحرية ، هي حرية الله سبحانه وتعالى . إنه الإله الذي يستطيع أن يفعل ما يشاء وأن يحكم بما يريد لا معقب لحكمه ولا راد لإرادته . إنها الحرية الأزلية القديمة بقدم الله الدائمة بدوام الله ، الأبدية التي لا تفنى ولا تزول . هذه الحرية الخلاقة ، هذه الحرية المبدعة التي أنشأت العالم والتي قالت لهذا الكون كن فكان . إنها نقطة بداية ولن تكون لها نهاية ، لأن نهاية الحرية فناء كل شيء . والله لا يفنى ولا يزول . والحرية صفة من صفاته»[2] .

ليس هنالك كائن يمكن أن يكون فعله مطابقاً لإرادته ، وأن يكون فعله هو إرادته سوى الله . غير أن هنالك إمكانيات مختلفة تلزم عن هذا القول ، ولا يتعلق موقف علّال الفاسي إلا بواحدة منها . إنه يستعرض الآراء التي وصلت إليها الفرق الإسلامية والفلاسفة المسلمون ، كما يستعرض آراء بعض الفلاسفة

---

(١) علّال الفاسي : الحرية ، ص ٩ .

هذا الكتاب في أصله محاضرة ألقاها علّال الفاسي في ١٦ أكتوبر ١٩٥٩ ونشرت في البداية في كتيب نشرته اللجنة الثقافية لحزب الإستقلال ، على أن الكاتب عاد إلى الموضوع ذاته للتوسع فيه فلم تتم كتابته ، وقد طبع النص الجديد في كتاب صدر عن مطبعة الرسالة ، الرباط ١٩٧٧ . نعتمد أساساً هذه الطبعة الموسعة .

(٢) نفس المرجع ، الطبعة الصادرة عن اللجنة الثقافية ، ص ٣ .

الغربيين ، في هذا الباب ، لينتقد الجانب الـذي يراه غـير صحيح من تحليلهـا لمشكلة الحرية .

فهناك أولاً الرأي الذي ينسب الحرية المطلقـة إلى الله ، بفعل أنـه الكائن الوحيد المريد بالمعنى الحق للإرادة التي لا تكون إلا أن تتجسد في فعل أو في خلق . ومن الواضح أن هذا الرأي لا ينتهي إلى إثبات الحرية بالنسبة للإنسان ، بل إلى إثبات الجبر . فالأفعال الإنسانية كلها من خلق الله لأنها داخله جميعها ضمن ما أراده وما قدره . ومن البين أن علّال الفاسي الذي لا ينفي الحرية عن الإنسان يخالف هذا الرأي الذي نجده عند الجبرية والأشعرية .

وهناك ثانياً رأي بعض الفلاسفة المعاصرين الـذين يثبتون لـلإنسان حـرية مطلقة ، ويجعلون الإنسان خالقاً لنفسه بأفعاله ومسؤولاً عنها . ومن الواضح أن علّال الفاسي يعارض هذا الرأي أيضاً ، لأن أصحابه يضفون على المتناهي وهو الإنسان صفات اللامتناهي ، أو يحلون اللامتناهي في المتناهي .

ضد الجبرية التي تنفي الحريـة عن الإنسان ، ولكن أيضـاً ضد من ينسب الحرية المطلقة للإنسان ، باعتبار أن هذه الحرية تعود إلى الله وحده . ويبدو أن علّال الفاسي يجد التعبير الملائم عن موقفه الذي يميز بين حرية الله المطلقة وبين حرية الإنسان التي تتعلق بالإختيار عند ابن رشد ، حيث نجده بنفسه يلخص موقف ابن رشد كالتالي : « يعرض ابن رشد لمسألة القضاء والقدر فلا يرى رأي الأشاعرة والجبرية ، ولا رأي الماتريدية والمعتزلة الذين يقولـون بأن للعبـد قدرة مخلوقة يقدر بها على أفعاله . ويرى في الأدلة التي يدلي بها الفريقان النقلية والعقلية تناقضاً لا يترك الحجة لأحد منهما ، إذ لو كان العبد هو الذي يخلق أفعاله لكانت إرادة الله وقدرته محدودتين لأنهما لا تنطبقان على أفعال الإنسان . وهذا مخالف لما أجمع عليه المسلمون من أن الله خالق كل شيء ؛ ومن جهة أخرى (يضيف ابن رشد) لو قلنا إن الإنسان يعجز عن خلق أفعاله لانتهى بنا ذلك الإنكار إلى مأزق وهو كيف يكون هذا الإنسان العاجز أهلاً للتكليف بأوامر الشرع ونواهيه ، وكيف يعقل أن يُخْتبر على فعل ثم يعاقب عليه أو يثاب ؟ وهذا التعارض أو التضاد هو الذي كان سبباً بين المعتزلة ومن يرى رأيهم من جانب ، وبين الجبرية والأشعرية من جانب آخر ، وهو نفس التعارض الذي يرى ابن رشد أنه لم يقع صدفة أو عبثاً

بل كان من مقاصد الشرع لكي يوحي إلى العلماء القادرين على فهم الكتاب والسنة فهماً صحيحاً بالحل الذي يوجب أن يذهب الشبهة التي تفرق بين أهل الجدل .

« فابن رشد يرى أن الحل الصحيح هو في أن للعبد قدرة ولكن ليست مطلقة ، كما يظن أصحاب الإختيار المطلق ، ولكنها مقيدة بالأسباب الخارجية التي أودعها الله في الكون . وهذه الأسباب قد تساعدنا على إتمام أعمالنا ، وقد تقف في سبيلها ، بل تجبرنا في بعض الأحيان على أفعال معينة نعجز عن القيام بأضدادها . وهي تلك الأفعال الإضطرارية كالسعال والتثاؤب والهرب أمام الخطر وضيق الحدقة وغير ذلك من الأفعال المنعكسة . لكن هنالك أفعالاً اختيارية لأننا نتردد بين أمرين ممكنين أو أكثر ثم نختار أحدهما . وتتوقف هذه الأفعال أيضاً على الأسباب الخارجية . ومتى اخترنا فعلاً محدداً كانت حريتنا كاملة . وعلى هذا فهناك أساس منطقي ومعقول للتكليف أو العقاب أو الثواب . وهكذا ينتهي ابن رشد إلى أن الجبر لا يمكن أن يكون محصناً ، وأن الإختيار لا يجوز أن يكون مطلقاً ، بل الحق هو في التوسط بين هذين الرأيين »[1] .

هذا التوفيق الذي يُبقي للحرية الإلهية صفتها المطلقة ، دون أن ينفي مع ذلك حرية في مستوى الإنسان، هو موقف علّال الفاسي. إنه يقوم في التمييز بين مستويين من الحرية وينتقد كل خلط بين مفهومين لها .

المبدأ الشرعي الثاني الذي يؤطر تفكير علّال الفاسي في مشكلة الحرية هو مفهوم التكليف . الشعور بالتكليف لدى الإنسان وعي بوجوده في أتم معانيه ، وبإنسانيته في أجلى صورها . التكليف الإلهي للإنسان هو الإطار الشامل الذي تُفهم ضمنه حرية الإنسان . يقول علّال الفاسي في كتابه " مقاصد الشريعة " : « الكرامة الإنسانية الحق إنما تتجلى حينما يؤمن الإنسان بأنه مكلف ، أي يشعر بمعنى المواطنة الإنسانية فيعتقد بأنه خُلق ليكون عاملاً على تحقيق أهداف عليا تتجاوز رغباته الضيقة وشهواته الخاصة فلا يعود لوجوده الخاص عنده اعتبار إلا بقدر ما يكون جزءاً من المجموعة الإنسانية التي أقامها الله في الأرض لتخلفه

---

(١) علّال الفاسي : « مقاصد الشريعة » ، ص ٦٠ .

في عمارتها فيعمل المعروف ويأمر به ويتجنب المنكر وينهى عنه ويحبس نفسه مع الواعين من العاملين الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ، يجاهد معهم لحماية الدعوة وحفظ الكرامة الإنسانية وتحقيق العدل والحرية لجميع أفراد البشرية ويعمل معهم على حماية المستضعفين من النساء والولدان الذين يقولون " ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً " .

« هذا الوعي الإنساني بما كلف به البشر هو العنوان الحق لشعور الإنسان بكرامته وتحقيقه لوجوده الكامل الذي لا تشوبه أوهام وادعاءات »[1] .

هذا المفهوم للتكليف الذي يجعله علّال الفاسي إطاراً للتفكير في مشكلة الحرية ، يميز مفهومه عنها بخاصية تجعله لا يرتبط بمفهوم الحق ومطابقة الفعل للإرادة فحسب ، ولكن أيضاً بمفهوم الواجب من حيث إن الفعل الحر يتجه نحو تحقيق هدف سامٍ لا يرتبط بالذات الفردية التي تمارس هذا الفعل فحسب ، بل أيضاً بالمجتمع الإنساني ككل . إن مفهوم التكليف يؤدي عند علّال الفاسي إلى تصور للحرية لا يجعله مختلفاً عن الفرق الإسلامية فحسب ، بل عن بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة في أوروبا أيضاً . فهناك فرق بين تصور الحرية الذي يؤطر الفعل الحر بتكليف إلهي ويجعل الله هو مصدر الحرية الإنسانية ، وبين تصور الحرية الذي يريد أن يجعل من الفعل الحر قيمة إنسانية خالصة ، وصدوراً عن الإنسان الحر ذاته وتحقيقاً لكينونته . بقدر ما يكون مفهوم الحرية في تصور علّال الفاسي له معارضاً للجبرية وللقول بالحرية المطلقة للإنسان عند الفرق الإسلامية ، فإننا نراه أيضاً معارضاً لمفهوم الحرية كما تأخذ به بعض الفلسفات المعاصرة مثل الفلسفة الوجودية عند سارتر .

إذا كان علّال الفاسي ينتقد الحرية عند بعض الفرق الإسلامية ويرى أن خطأها يكمن في كونها إذ تقول بالحرية المطلقة لدى الإنسان إنها تقع في تناقض يؤدي بها إلى إحلال اللامتناهي في المتناهي ، فإن هذا الإنتقاد يصدق عنده على الفلسفات الحديثة التي تدرس الإنسان خارج نطاق التكليف الإلهي ، كما هو شأن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣٣ .

الفلسفة الوجودية الملحدة بصفة خاصة . إن هذه الفلسفات تفكر في الإنسان بالمنطق الذي كان عليها فيه أن تفكر في الله . إنها تنسب صفات الله ، ومنها الحرية المطلقة ، إلى الإنسان .

يقينا مفهوم التكليف حين نؤطر به تفكيرنا في الحرية الإنسانية من الوقوع في هذه الأخطاء والتناقضات . فالحرية المطلقة من صفات الله الذي يتصف وحده بالقدرة على أن يفعل ما يريد ويريد ما يشاء . والإنسان مخلوق إلهي مكلف بتحقيق هدف الله من الخلق في الأرض ، وحريته تكون ضمن هذا التكليف لا خارجه ؛ ومن هنا ارتباط الحرية بالواجب قدر ارتباطها بالحق ، ومن هنا أيضاً يؤكد علّال الفاسي أن الحق تكليف لا تشريف أو عطاء .

هناك في تفكير علّال الفاسي جدل بين الحرية والتكليف . فالتكليف هو الإطار الشامل لحرية الإنسان ، ولكن حرية الإنسان هي الواقع الذي يعطي لتكليفه معنى . يقول علّال الفاسي في كتابه " مقاصد الشريعة " : « إن الحرية لا تعني أن يفعل الإنسان ما يشاء ويترك ما يريد ، فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركب عليه ، ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين . وإيمان الإنسان بأنه مكلف هو أول خطوة في حريته ، لأنها أول تحمل للمسؤولية التي ستناط به ، وليس معنى هذا أنه حر ما لم يتحمل فإذا تحمل أصبح حراً مكلفاً على مبدأ الحرية الملتزمة كما يعبر الوجوديون ، ولكن المقصود أنه يبقى في فترة النظر والبحث إلى أن يقتنع بأنه مكلف فيكون قد اختار الحرية على الفراغ أو الفوضى أي عبودية التقاليد وما التصق به من الوسط الذي نشأ فيه . فإذا اختار الحرية فقد آمن بأنه مكلف فيصبح حراً لأنه يصبح مسؤولاً ، ويصبح مسؤولاً لأنه يصبح حراً »[1] .

إذا كان علّال الفاسي يذكر هنا الفلسفات الوجودية فلأنه يعي أن مفهومه للحرية قد يلتقي معها في ناحية من تفكيرها هي التي يعبر عنها لفظ الحرية الملتزمة . غير أن هنالك في الوقت ذاته اختلافاً بين الحرية التي يقول بها علّال الفاسي والمنطلقة من تصوره الديني ، وبين الحرية كما تتصورها الفلسفة الوجودية

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٤ .

وخاصة كما أشاعها الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر . فكلاهما يربط الحرية بالمسؤولية . غير أن الفرق يكمن في أن المسؤولية عند الوجوديين قيمة ذاتية للإنسان ، في حين أن المسؤولية عند علّال الفاسي مرتبطة بمفهوم التكليف الإلهيَ . فالحرية الإنسانية ليست تحقيقاً لماهية الإنسان فحسب ، بل هي فوق ذلك ، وقبل ذلك ، تحقيق من الإنسان لغايات الإرادة الإلهية من خلقه ومن استخلافه في الأرض .

المبدأ الشرعي الثالث الذي يؤطر لدى علّال الفاسي التفكير في الحرية هو قوله بأن الحرية « خلق ذاتي وشخصي للإنسان تتجلى آثاره في أعمال الإنسان الصادرة عن شعوره بالتكليف »[1] .

إن هدف علّال الفاسي من هذا المبدأ أن يثبت أن الحرية ليست معطى أولياً جاهزاً ، وليست معطى ثابتاً في الشعور الإنساني ، بل إنها لا تبدأ عند الإنسان إلا في اللحظة التي يبدأ فيها شعوره بالتكليف ، أي وعيه بمسؤوليته في الوجود . إن الإنسان ليس حراً بالغريزة لأن الحرية خلق . يقول علّال الفاسي موضحاً رأيه بهذا الصدد : « إننا نرى أن الإنسان لم يُخلق حراً بطبعه ، وإنما خُلق ليكون حراً . الحرية خلق ، وليست غريزة ؛ ولو كانت غريزة لما استطاع أحد تفويتها »[2] .

والواقع هو أن علّال الفاسي وهو ينطلق من هذه المبادىء التي يستمدها من الشريعة لفهم مشكلة الحرية ، ينطلق في الوقت ذاته من معارضة بعض الفلسفات الإسلامية حيناً ، والحديثة والمعاصرة أحياناً أخرى . وإذا كنا قد رأيناه يعارض مفهوم الحرية عند الفلسفات الوجودية عند اعتماده على مفهوم التكليف ، فإنه هنا يعارض بصفة خاصة التصور الماركسي للحرية . ذلك أن الماركسية تعتبر أن إيمان الإنسان بالدين تفويت لحريته التي جُبل عليها ، في حين أن علّال الفاسي يرى أن هذا الإيمان الذي يقع ضمنه الوعي لدى الإنسان بأنه مكلف هو نقطة انطلاق الحرية الإنسانية . وبعبارة أخرى ، فإن الإنسان لا يفقد حريته عند الإيمان بالدين ، بل يتحرر معه . إن علّال الفاسي لا يمكن أن يقبل مفهوم الحرية

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٧ .

(٢) المرجع السابق ، نفس المعطيات ، ص ٢٤٥ .

الماركسي لأن هذا المفهوم يعتبر أن في الإيمان الديني ألينة للإنسان، أي جعله غريباً عن ماهيته وحقيقته ، وأن تحرر الإنسان يكون في تخلصه من الأوهام التي يمنحه أياها الدين. أما علّال الفاسي فإنه يرى على العكس من ذلك أن في الدين منطلقاً لتحرر الإنسان . فالحرية لم تكن معطى أصليّاً للإنسان فقدها عند تدينه ، ولكنها ، على العكس من ذلك ، معطى يكون نتيجة للفعل المستمر للإنسان المنطلق من شعوره بالمسؤولية والمرتبط بوعيه بالرسالة التي هو مكلف بها ، وهو ما يرتبط بإيمانه الديني .

المبدأ الشرعي الرابع الذي ينطلق منه علّال الفاسي في تحليله لمشكلة الحرية هو القائل بالحرية بوصفها واجباً . يقول علّال الفاسي مؤكداً صفات الحرية التي يتحدث عنها : « إنها الحرية التي لا قيود لها والتي ليست حرة في أن تكون وألا تكون ، ولكنها واجبة أن تكون ، لأن وجوبها من نفسها ، لأنها ، أي الحرية ، لا تستطيع إلا أن تكون كاملة . فلو فرضنا أن الحرية قدرت هي نفسها على ألا تكون أو على أن تكون ناقصة ، لكان ذلك باختيارها »[1] . عندما تكون هذه الحرية كذلك فهي قد تكون مطلقة ، ولا تكون إلا من صفات الذات الإلهية وحدها . ولكننا نجد أن علّال الفاسي يؤكد وجوب الحرية حتى بالنسبة للإنسان ذاته ، كما يؤكد أن الحرية واجبة . وإن هذا التأكيد قد يلتقي مع ما تؤكده الفلسفة الوجودية عند سارتر مثلاً حين تقول بأننا أحرار في اختياراتنا إلا في ألا نكون أحراراً ، ولكن اللقاء بين هذين الرأيين لا يمنع الخلاف بينهما : فالحرية المطلقة التي هي بمثابة الوجوب أو الضرورة لا تكون إلا بالنسبة لله ، أما بالنسبة للإنسان فإن الحرية التي يؤطرها التكليف الإلهي للإنسان بخلافة الأرض تكون واجباً .

إنطلاقاً من هذا المبدأ نجد علّال الفاسي يؤكد أنه ليس من حق الإنسان تفويت حريته ، لأنه يكون بذلك قد تخلى عن واجبه الأساسي في الوجود ، ولأنه يكون قد ترك الشرط الأساسي الذي يجعله قادراً على أن يُنجز ما كلف به من طرف الشرع . وهو يؤكد هذا سواء كان الأمر متعلقاً بالحرية الشخصية أو بالحرية القومية . إن الحرية واجب ، هذا ما يؤكده هذا التعريف الذي نجده لها عند

---

(١) علّال الفاسي : الحرية ، طبعة اللجنة الثقافية ، ص ٢ .

علّال الفاسي إذ يقول : « الحرية نتيجة تجاوز الموضوع بالذات . إنها انبثاق إستقلالية ذاتية ، ناشئة عن حركية واجبة الوجود ، ومن ذاتيتها. وبذلك فالحرية واجبة الوجود ، وواجبة الوجود كحرية حرة ، لأنها لا يمكن أن لا تكون حرة . ولو فرضنا ذلك ممكناً لكان باختيارها هي ، إذن فستبقى حريتها إثباتاً لوجودها . ومن هنا كان المفهوم الإسلامي للحرية عند التطبيق ، واجب التحقيق ، أي أن الحرية ليست في الإسلام ، كما بينته ، حقاً ، من حقوق الإنسان فقط ، ولكنها واجبة عليه »[1] .

يلزم عن هذا التعريف للحرية أن الحرية ليست حقاً طبيعياً يمكن تفويته للغير ، بل هي واجب يعتبر ذلك التفويت تخلياً عنه ، وعدم تحمل من طرف الإنسان للتكليف الذي يحدد أهداف وجوده . إن الإنسان لا يملك الحرية منذ البداية . بل إنه يصبح حراً عن طريق الفعل ، ولا غنى له عن أن يكون حراً أي أن يحقق إنسانيته في أجلى معانيها . وسواء كان الحديث متعلقاً عند علّال الفاسي بالشخص أو كان متعلقاً بالمجتمع ، فإنه لا يتحدث عن تفويت الحرية إلا في شروط الألينة ، وهي الشروط ذاتها التي يكون الإنسان قد أصبح فيها غريباً عن ذاته وعن إنسانيته . وفي الحالات التي يكون الإنسان قد اختار غير الحرية ، يكون قد تخلى عن رسالته في الوجود . فالحرية ليست مبرراً للتكليف فحسب ، ولكنها ، فوق ذلك ، معنى للوجود الإنساني . سواء كان الأمر متعلقاً بالفرد أو بالمجتمع فإن علّال الفاسي يؤكد الحرية بوصفها واجباً ، ومن ذلك قوله : « الحرية القومية أيضاً واجبة ، فليس من حق دولة ما أن تتنازل عنها وتقبل الإستعمار ، لأنه كما لا تسمح الحرية للشخص أن ينتحر ، فكذلك لا تسمح للدولة أن تنتحر . ومن هنا نرى أن حق الأمم في تقرير مصيرها يقف عند حد الإستقلال الوطني الذي لا يقبل أن يشك في رغبة كل الشعوب فيه »[2] .

إن هذا المعنى الذي تكون به الحرية واجباً لا تتحقق إنسانية الشخص في أجلى معانيها بدونه ، وإن هذا المعنى الذي لا يسمح لنا بأن نتخلى عن حريتنا ، أو

---

(١) علّال الفاسي : الحرية ، مطبعة الرسالة ، ص ١٤ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٥٨ .

بأن نختار بحرية غير الحرية كما هو الحال في الإنتحار مثلاً ، إن هذا المعنى هو الذي يدفع الإنسان إلى مزيد من الحرية في إرتباط مع وعيه بأنه مكلف في هذا الوجود بتحقيق غاية الله من الوجود . إنها الحرية الملتزمة بتحقيق غاية مثلى ، غير أن هذه الحرية لا تضع الإنسان في مواجهة الله كما هو الأمر في الفلسفة الوجودية الملحدة ، بل تضع الإنسان في خدمة الغاية الآلهية من الوجود .

المبدأ الخامس الذي يؤطر تفكير علاّل الفاسي في الحرية هو مبدأ المصلحة . من أسمى مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق مصلحة الإنسان . ولكن المصلحة هنا تعني مصلحة الجماعة لا الفرد ، أو بتعبير آخر إن الأولوية تكون لمصلحة الجماعة على مصلحة الفرد .

إن من مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق مصلحة الإنسان فرداً كان أو جماعة ، هذا أمر لا ريب فيه ، وهو الذي يؤكده علاّل الفاسي بقوله : « الذي لا شك فيه أن الشريعة الإسلامية مبنية على مراعاة قواعد المصلحة العامة في جميع ما يرجع للمعاملات الإنسانية ، لأن غايتها هي تحقيق السعادة الدنيوية والأخروية لسكان البسيطة عن طريق هدايتهم لوسائل المعاش وطرق الهناءة . ولكن مفهوم المصلحة في الإسلام لا يعني مجرد النفع الذي يناله الفرد أو الجماعة من عمل ما ، ولو كان مناقضاً لأسس الدين وقواعد الأخلاق . فهناك مصالح لا شك فيها يلقيها النظر الإسلامي ويضحي بها في سبيل مصلحة أسمى وأهم لا بد منها لقيام المجتمع على الأنظمة التي يريدها الدين »[1] .

لا نريد هنا أن نعرض لكل نظرية علاّل الفاسي في المصلحة والتي نجد تفصيلاً عنها في أكثر من مكان من كتاب علاّل الفاسي " مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها " ، فهدفنا هنا ينحصر في فهم نظرية المصلحة بوصفها مؤطراً لنظرية الحرية . غير أنه يهمنا هنا أن نسجل أن علاّل الفاسي إذ يؤكد على أن أحكام الشريعة مراعية للمصلحة ، وأن الأحكام المستنبطة منها ينبغي أن تكون بدورها مراعية لمصالح العباد ، فإنه يجعل حداً لهذه المراعاة ما يتعلق بأصول الشريعة بصفة خاصة ، وبإقامة المجتمع على أساس ديني بصفة عامة . هذه الفكرة العامة

(١) علاّل الفاسي : مقاصد الشريعة ، ص ١٨٩ .

يمكن ربطها بفكرة الإجتهاد في التشريع الإسلامي ، وهي الفكرة التي نجد أن علاّل الفاسي يؤيدها ويعمل في نطاقها ، ويقدم بذاته مثالاً للإجتهاد في تناول عدد من المسائل التي يواجهها المجتمع الإسلامي المعاصر . الإجتهاد هو حرية الفكر داخل نطاق الفكر الإسلامي . ولكنها محدودة بحدود أصول الشريعة . إن حرية الناس في التفكير داخل ما تسمح به أصول الشريعة مصلحة وشرط لتحقيق المصلحة في الوقت ذاته ، أما خارج هذا النطاق فإن الحرية قد تصبح مضرة للمجتمع ، ومن المصلحة دفع المضرة كما أكد ذلك علاّل الفاسي مؤيداً مفهوم فقهاء الإسلام للمصلحة . إن تقييد الحرية بأصول الشريعة يهدف إلى جعلها حرية ملتزمة ودفع التصور العبثي للحرية عنها . الحرية الحقيقية هي التي تحقق مصلحة المجتمع ، لا تلك التي يتوهم الأفراد من خلالها أن الحرية هي الخروج عن كل قيد بما في ذلك الأساس الديني لنظام المجتمع . المصلحة هي التي تؤطر الحرية ، لا العكس .

وتبدو هذه العلاقة بين مصلحة المجتمع وبين الحرية في الأولوية التي يعطيها علاّل الفاسي لمصلحة الجماعة على مصلحة الفرد . إن المصلحة الكامنة في نصوص الشريعة والضامنة لحقوق الفرد ، وإن المصلحة التي يمكن أن تتضمنها الأحكام المستنبطة لا تعني أن الحرية هي للفرد ، بقدر ما تعني أن المصلحة هي تحرر المجتمع الإنساني ككل . إن تغليب المصلحة الفردية على مصلحة الجماعة سيؤدي إلى تضارب المصالح ، وسيؤدي بالتالي إلى أن تكون حرية الإنسان الفرد عبثاً لأنها ستكون ضد مصلحة المجتمع ، لا من أجلها . ولذلك يرى علاّل الفاسي أنه ينبغي في بعض الحالات التضحية بالمصلحة الفردية لصالح المصلحة الجماعية ، ففي هذه الحالة تصبح المصلحة الفردية ضرراً ، ولا يمكن أن نصف الفعل المحقق لها بالحرية . نعود هنا إلى مفهوم الحرية الملتزمة ، لنحدد مضمون هذا الإلتزام في مصلحة الجماعة .

يحرص علاّل الفاسي على أن يوضح بشكل كاف مفهوم المصلحة بالمعنى الذي نستخلصه من مقاصد الشريعة ، ويقول في هذا المعنى : « فالمقاصد الشرعية تعمل على تحقيق المصلحة ، ولكن لا تخرج عن المقاييس التي وضعها الإسلام لمعرفة المصلحة الحقيقية من المصلحة المتوهمة أو المرجوحة. ولا شك أن وضع الإسلام

لمقياس تقاس به المصالح ضروري لعدم الوقوع في فوضى المدلولات (. . .) لأن مصالح أمة أو جماعة من الأمم أو الأفراد كثيراً ما تتعارض مع مصالح غيرهم، وهو ما يؤدي إلى النزاع »[1] .

إن المطابقة بين المصلحة وبين الحرية الفردية، أو بين المصلحة وبين حرية جماعة إنسانية دون غيرها، ستؤدي إلى السلوك وفقاً لمفهوم زائف للحرية. ستُعَرَّف الحرية عندئذٍ بأنها أن يفعل الإنسان ما يطابق إرادته. ولكن هذا التعريف سيحيد بالإنسان عن السلوك وفقاً لما هو مكلف به في هذا الوجود من تحقيق للغاية الإلهية، كما أن هذا التعريف سيؤدي إلى تناقض الحريات وتنازع الإرادات بين الأفراد والجماعات، فتصبح الحرية في هذا المستوى محققة للمصلحة ومتنافية معها في الوقت ذاته، وتصبح الحرية مصلحة يُسعى إلى تحقيقها على مستوى الفرد، ومضرة ينبغي دفعها على صعيد الجماعة. في إطار حل هذا التناقض، وفي إطار البحث عن تصور واضح لعلاقة الحرية بالمصلحة يقول علّال الفاسي بأولوية المصلحة الجماعية على المصلحة الفردية. يقول علّال الفاسي : « والقاعدة الأولى تقضي بتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام. ومعنى ذلك أن مصلحة الجماعة تقدم على مصلحة الفرد، وأن على الفرد أن يضحي بصالحه في سبيل النفع العائد على المجموع »[2] .

هذه الأولوية التي تعطي للمصلحة المتعلقة بالجماعة على المصلحة الفردية تنعكس لدى علّال الفاسي على معالجة بعض مستويات الحرية مثل الحرية الإقتصادية. فالواقع أنه إذا كان تحرر المجتمع هو الهدف الأسمى، وكانت حريات الأفراد إنما تقوم حسب خدمتها لهذا الهدف، وإذا كانت الدولة هي الجهاز الذي يعمل من أجل تحقيق هدف المجتمع ككل، فإن علّال الفاسي يرى أن تدخل الدولة يكون ضرورياً في بعض الحالات للحفاظ على التوازن بين حريات الأفراد وحرية المجتمع، وذلك حين يقع التعارض بينهما. في هذا الإطار نجد علّال الفاسي يتابع الفقرة السابقة من كلامه بالقول : « يتفرع على هذا الأصل

(١) المرجع ذاته، ص ١٨٩ .

(٢) المرجع ذاته، ص ١٧٧ .

حق الدولة في التوجيه الإقتصادي إذا دعت إليه المصلحة العامة . فيمكنها أن تسعِّر البضائع إذا كان يترتب على تركه الإضرار بالناس . كما يمكنها بيع طعام المحتكرين عند الحاجة إليه جبراً ، وإلزامهم بعد ذلك باتباع نظام المؤونة المطبق على الجميع ، وتأميم بعض المشروعات الكبرى إذا كان في إطلاقها تزاحم يؤدي إلى تراكم رأس المال في يد قلة ؛ فيصبح به المال دولة بين فئة قليلة من الأغنياء ، لا سيما إذا كان ذلك في صالح المستهلك وصالح اقتصاد الدولة العام »[1] .

هذا المبدأ هو الذي يؤكده علّال الفاسي في حديثه عن الحرية الإقتصادية بصفة خاصة ، وذلك في كتابه عن الحرية حتى في صورته الأولى التي كان فيها مجرد محاضرة عامة وضع فيها الخطوط العريضة لفكرته في هذا الموضوع . فبعد أن يتحدث علّال الفاسي عن التطور التقني والتطور الإقتصادي الحديث وما أديا إليه من تراكَم رأس المال في أيدٍ قليلة ومن مزيد من الإستغلال ، وبعد أن يوضح أن الحرية الإقتصادية هي التي أبانت عن حقيقة المبادىء الإنسانية التي نادت بها الثورة البرجوازية ، وعن التناقض القائم بين هذه المبادىء وتطبيقها ، يحدد علّال الفاسي المعنى الواقعي للحرية الإقتصادية فيقول : « هذه الحالة الإقتصادية ما علاجها ؟ هل يمكننا أن نقول معها إن الناس يتمتعون بالحرية الإقتصادية ؟ هل الإنسان الذي يجلس في بيته أو في أي مكان أو في أي محل من محلات الراحة وعنده أسهم كثيرة من الشركات ومن الأموال يساوي الآخر الذي يظل نهاره يشتغل بالمطرقة أو بالحديد ويعرق ويتعب ؟ هل ذلك الفلاح المسكين البائس الذي يشتغل بأقل ثمن في القرية مساوٍ لذلك الملاك الذي يجلس في المدينة أو في غيرها ؟ لا . هل هذه الفوارق الموجودة بين الغني وبين الفقير طبيعية ؟ أبداً . هل هي اغتصاب أم هي نتيجة لتطور طبيعي ؟ إنها في الحقيقة نتيجة لهذا التطور الآلي . إذن الوسيلة الوحيدة هي إرجاع الحق إلى نصابه ، وذلك بإعطاء العمل قيمته التي اعطاها الله له ، وبسن ديموقراطية أو إشتراكية إسلامية إذا شئتم ، تضمن للعامل عمله كما تضمن لكل أحد المجهود الذي بذله . ولكن لا محل فيها للطفيليات ، لا محل فيها للإنسان الذي لا يشتغل ، ولا محل فيها للتزوير ، ولا محل فيها للتهريب ، ولا محل

---

(١) المرجع ذاته ، ص ١٧٧ .

فيها للغش ولا للخديعة ولا للسرقة . إن الديموقراطية الإشتراكية تعني إتاحة الفرصة لكل المواطنين . وإتاحة الفرصة لكل المواطنين لا يمكن أن تقع من أنفسهم لأنه ليس في متناول كل مواطن أن يقوم بالواجبات وأن يحصل على وسائل التموين الضرورية . وإتاحة الفرصة لكل المواطنين لا يمكن أن يتأتى عن طريق رأس المال الذي يتكتل ، والذي هو بمثابة الغول الذي يبتلع كل يوم مالاً جديداً وشيئاً جديداً ، وإنما يمكن بطريق التعاون ، تعاون الأمة بتوجيه الدولة . لا بد من تدخل الدولة لتحقيق الحرية الإقتصادية ، وإرجاع الحق إلى نصابه ، حتى يصبح كل مواطن قادراً على أن يشتغل وتضمن العمل للجميع وتفرض عليه أن يشتغل وإن كانت لا تفرض عليه شغلاً معيناً إلا الشغل الذي يتقنه والذي يناسب التصميم العام الذي تتوقف عليه الدولة »[1] .

نستطيع من خلال هذا النص أن ندقق في نظرية علّال الفاسي حول الحرية . فالحرية كما سلف أن أكدنا مؤطرة بمبدأ المصلحة العامة ، وهو قصد من مقاصد الشريعة . غير أنه يمكننا داخل هذا الإطار أن نسجل بعض الملاحظات الأخرى .

يهمنا في البداية أن نسجل تأكيد علّال الفاسي أن الفوارق التي تجعل من حرية البعض فقداناً لحرية البعض الآخر ليست بالفوارق الطبيعية ، بل هي نتيجة لتطور . ولكننا نسجل مع ذلك أن تحليل علّال الفاسي يقتصر على وصف هذا التطور بالآلي . إنه يرى أن التطور الآلي هو الذي أدى إلى تراكم رأس المال ، وهو الذي أدى إلى وجود العلاقات المجتمعية التي تكون فيها الحرية بالنسبة لبعض المجتمع استلاباً بالنسبة لبعضه الآخر . لا يمكن حقاً نكران دور الآلة في تطور العلاقات المجتمعية ، غير أنه يلزم أيضاً تحليل تاريخي للعلاقات المجتمعية التي سمحت لتطور الآلة بأن يلعب دور العامل المساعد على الإستلاب ، ودور العامل الذي يجعل الحرية عند بعض فئات المجتمع لا تطابق المصلحة العامة . على أننا في الوقت الذي نسجل فيه هذه الملاحظة نقول بأنه ينبغي تلمس موقف علّال الفاسي في بعض تأليفاته الأخرى مثل مؤلفه عن المذاهب الإقتصادية .

نسجل أيضاً أن علّال الفاسي وهو يتحدث عن الحرية لا يفهمها إلا بوصفها

---

(١) علّال الفاسي : الحرية ، مطبعة اللجنة الثقافية ، ص ٣١ .

حرية لكل المجتمع ، لا حرية لطبقة أو لفئة منه على حساب غيرها . إنه يحلل الحرية في علاقتها الجدلية مع الإستلاب ، فيحدد بالضبط الحالات التي تكون فيها الحرية منطلقاً للإستلاب .

والملاحظة الثالثة التي نستنتجها من النص الذي أوردناه هو أن الحرية مرتبطة بالعمل الإنساني وليس برأس المال . إن العمل هو منطلق القيمة الإنسانية للحرية . أما المال فهو منطلق سلب الحرية ، وخاصة حين يتكتل في أيدي فئات معينة من المجتمع .

الملاحظة الأخيرة هي تأكيد علّال الفاسي على تدخل الدولة بوصفه أداة لتحقيق الحرية لا لسلبها ، وذلك بناء على المبدأ الذي ينطلق منه وهو مراعاة المصلحة العامة . فالدولة بتدخلها في تنظيم الإقتصاد هي التي تحقق المصلحة العامة ، وليس هنالك غيرها من يحقق ذلك . إن الحرية قد تفتقد بفعل تعارض الحريات ، والدولة هي الحكم الموضوعي في هذا التعارض . إن تدخلها يوجه حرية الأفراد نحو التحرر الشامل للمجتمع ، ويوقف حرية الأفراد حيث تؤدي إلى أنواع متعددة من فقدان الحرية بالنسبة لبقية المجتمع .

هذه بصفة عامة هي المبادىء التي نرى أن علّال الفاسي قد انطلق فيها من مقاصد الشريعة لكي يؤطر بها تفكيره في مشكل فلسفي كالحرية . نعتقد أنه، انطلاقاً من هذه المبادىء، يناقش علّال الفاسي بعض الفلسفات والنظريات الأخرى في هذه المشكلة الفلسفية . نؤكد إذن ما قلناه منذ البداية وهو أننا نرى في تفكير علّال الفاسي الديني القاعدة النظرية الأكثر إتساعاً لتفكيره السياسي ثم لتفكيره الفلسفي بعد ذلك . إن السياسة تتم عند علّال الفاسي في إطار مقاصد الشريعة ، وكذلك التفكير في المشكلات الفلسفية أو محاورة الفلاسفة بصدد بعض القضايا المطروحة على العالم المعاصر .

- ٧ -

إذا كانت مبادىء التفكير الديني عند علّال الفاسي تؤطر تفكيره في الحرية ، فإن الممارسة السياسية بدورها توجه هذا التفكير . ومن مظاهر هذا التوجيه أنواع الحريات التي يتحدث عنها علّال الفاسي في كتابه ، والشروط التي يدعو إلى التفكير

ضمنها في هذه الحريات .

يفكر علّال الفاسي في الحرية من خلال ما يدعوه بأقسام الحرية ، وهي الحرية القومية ، والحرية الشخصية ، والحرية السياسية ، والحرية الإجتماعية ، والحرية الإقتصادية . وعند مطالعتنا لما كتبه علّال الفاسي بصدد هذه الأقسام من الحرية نقف على أنها متداخلة متكاملة ، وأن الحديث عنها منفردة إنما يكون بـإقتضاء الحديث عن المستويات المختلفة للفعاليات الإنسانية . وهكذا وبصورة جدلية فإن لكل نوع من أنواع الحرية تعريفه الخاص بحسب المستوى الذي يتعلق بـه من فعاليات الإنسان ، دون أن يكون ذلك مانعاً للتفكير في الحرية بوصفها واحدة تميز الإنسان عن غيره ، وتبرر إستخلافه في الأرض ، والتكليف الذي هو شرط من شروط حياته .

تعني الحرية القومية تحرر الوطن ككل من كل سيطرة أجنبية مهما كان شكلها . وهذه الحرية أساسية لإعطاء المعنى الحقيقي لكل الحريات الأخرى . ذلك أن الحريات التي قد ينالها الأشخاص في وطن ما في ظل حكم أجنبي ليست حريات بالمعنى الحق للكلمة ، لأن الشخص إنما يحصل على هذه الحريات وهو تابع لغيره .

تعني الحرية الشخصية حق الإنسان في أن يبقى حراً دائم الحرية ، فلا يعتدي أحد على حريته الخاصة كيفما كان هذا الإعتداء . سواء بطريق الأسر أو بطريق الإذاية والإهانة . ويتضمن الحديث عن الحرية الشخصية عند علّال الفاسي الحديث عن حريات الإنسان القانونية داخل المجتمع ، وعن الحدود التي يمكن أن يصبح فيها أي تدخل ، ولو كان للدولة ، مساساً بهذه الحرية الشخصية . غير أنه وفقاً للمبادىء التي تؤطر تفكير علّال الفاسي في مشكل الحرية ، والتي سلف لنا ذكرها ، فإنه يزاوج بين ضرورة الحرية الشخصية ووجوب عدم المساس بها من جهة ، وبين عدم منافاة هذه الحرية للمصلحة العامة التي لها ، كما سبق ذكره ، أسبقية على المصلحة الشخصية . ونستطيع أن نعطي مثالين عن ذلك . المثال الأول متعلق ببناء الأسرة وتنظيمها ، فلا شك أن هذا من الحريات الشخصية . ولكن علّال الفاسي لا يتردد مع ذلك في التأكيد على أن تدخل الدولة قد يكون في هذا الباب أيضاً ضرورياً لإعطاء المصلحة العامة أولويتها على الحرية الشخصية .

« التدخل الذي يبرر صالح الأسرة ويساعد على تدعيمها لا يتنافى مع حرية أفراد العائلة ، بل يعين على التمتع بها وتذوقها »[1] . أما المثال الثاني فإنه يتعلق بحرية الشغل . فإن علّال الفاسي يخالف في هذا الباب مبدأ الحضارة الغربية في علاقة الشغل بالشخص والمجتمع . يقول : « لا نتفق مع الديمقراطية الغربية في هذا الموضوع على نقط كثيرة من جملتها اعتبار العمل حقاً فقط . فإنّا نعتبره حقاً وواجباً ، حيث لا يصح لأحد أن يختار البطالة وهو قادر على أن يكسب ، فيضعف إنتاج الأمة ويصبح عالة عليها ، اللهم إلا إذا كان هنالك عائق يعوقه عن العمل من شيخوخة أو عجز أو مرض . ومن المعلوم أن حرية العمل مقيدة بالمصلحة العامة في معظم القوانين الحديثة »[2] .

يهتم علّال الفاسي أيضاً بالحرية السياسية ، وهو يعرفها كالتالي : « حرية العمل في الميدان العام والمشاركة في تدبير شؤون البلاد ، كالإدارة والأمن ووضع النظم والقوانين وأسلوب الحكم وما يرجع للعلاقات الخارجية والتعليم والقضاء والإنتاج والإستهلاك ونحو ذلك »[3] .

ولا يمكن أن تتحقق هذه الحرية إلا إذا كان البلد مستقلاً غير خاضع لأية سلطة أجنبية ، وإلا إذا لم يكن الحكم مطلقاً ، وإلا إذا كان الحكم مسنداً من الشعب .

وترتبط بهذه الحرية السياسية الحرية الإجتماعية والحرية الإقتصادية . وهما تعودان إلى حقوق المواطن في المجتمع .

إن ما هدفنا إليه من هذا العرض الموجز عن أقسام الحرية كما نجدها عند علّال الفاسي هو إبراز خاصية قد تميزه عن غيره من الفقهاء الذين قد يكونون تلقوا مثل ثقافته ، وقد يكون لهم في الإطار العام مثل توجهه . . لقد استطاع علّال الفاسي أن يُدمج تجربته السياسية والخبرة اللازمة عنها ضمن تفكيره النظري . ولكن حيث إن الإطار الديني يؤطر التجربة السياسية ذاتها ، فإن علّال الفاسي قد

---

(١) علّال الفاسي : الحرية ، مطبعة الرسالة ، ص ٥٩ .
(٢) المرجع ذاته ، نفس المعطيات ، ص ٦٤ ـ ٦٥ .
(٣) المرجع ذاته ، ص ٦٦ .

ظل يسترشد باستمرار بتعاليم الشريعة لتحديد موقفه من كل المسائل المطروحة . إن فكر علاّل الفاسي يتمثل في صورة هرم يوجد في قمته الفكر الديني لهذا المفكر . إنه القاعدة التي يفهم كل فكر علاّل الفاسي ، بل وممارسته السياسية ومواقفه ضمنها ، في ضوئها .

- ٨ -

نود أن نختتم هذه الدراسة بالتأكيد على ملاحظتين اثنتين .

تتعلق الملاحظة الأولى بالطريقة التي اتبعناها في دراسة فكر علاّل الفاسي . فإننا ونحن نريد أن نكتشف معالم التفكير الفلسفي عند علاّل الفاسي لم نقف عند حدود كتابه حول الحرية ، أو ، مع ذلك ، عند كتبه التي ناقش فيها بعض المذاهب الإقتصادية والفلسفية ، بل عدنا إلى كتابات علاّل الفاسي السياسية من جهة وإلى كتاباته في مجال الشريعة من جهة أخرى . فلقد تبينا أن تفكير علاّل الفاسي الديني يؤطر مجموع فكره السياسي والفلسفي ، وأن الكتابات الدينية والسياسية تلقيء الضوء على الكتابات الفلسفية .

أما الملاحظة الثانية فإنها تؤكد على الصفة التاريخية لفكر علاّل الفاسي . فأثناء معالجته للقضايا النظرية التي تناولها بالدرس ، لم يفت علاّل الفاسي أن يؤكد في كل حين أن للنظريات الغربية في مجال هذه القضايا صفة النسبية التاريخية . فهو يلاحظ أن مضمون تلك النظريات مرتبط بزمانها التاريخي ، وأن معالجة نفس القضايا التي عالجتها هذه النظريات لا ينبغي أن يكون مجرد تكرار ، بل ولا حتى مجرد توسع فيما جاءت به . يقول علاّل الفاسي : « يجب أن ننتبه لظروف المعركة واجتماعياتها ، فلا ننقل أسلوب الثورة القائمة في العالم المسيحي إلى بلد إسلامي أو غيره لم تقم فيه نفس الظروف والملابسات »[1] .

هذه الملاحظة العامة تنطبق بالذات على مشكلة الحرية . يتابع علاّل الفاسي من أجل إبراز ذلك، التطورات التي حدثت في وضع هذه المشكلة والملابسات التي

---

(١) المرجع ذاته ، ص ٤٣ .

حدثت ضمنها هذه التطورات . نقرأ له : « الحقيقة أن العالم المسيحي ابتدأ بداية خاطئة من يوم ما تبنى بعض رجال الكنيسة النظريات اليونانية عن الإسترقاق ، متجاهلاً دعوة المسيحية السمحة التي جاءت لنشر الأخوة بين الناس . وقد حاول أساتذة المسيحية إذاك تبرير الإسترقاق بأنه نتيجة الخطيئة الأبدية (. . .) ومهما تطورت الأفكار في ما بعد الإصلاح البروتستانتي فقد بقيت في إطار الإتصال الممكن بين إرادة الإنسان وبين إرادة الإله . وكانت الإقطاعية الصاعدة قد ترعرعت عن طريق القوة التي كانت تستغل العبيد وتقمع كل ثورة تنشأ من عبيد الأرض . وكانت الكنيسة في قلب الحياة الإقتصادية ، فلم يتورع الرهبان عن استعمال الدين في تبرير الواقع الإقطاعي »[1] .

إن بعض عناصر إشكالية الحرية كما طرحت منذ ذلك الوقت في العالم الأوروبي ، قد جاءت نتيجة هذا التناقض الذي وضعت فيه نظرية الحرية مع الواقع . ذلك أن استخدام المبادىء الدينية لتبرير وضع يتعارض مع الحرية قد جعل الحرية تبدو وكأنها مناقضة للدين . ولكن علّال الفاسي الذي يبحث عن الحرية بتوجيه من مبادىء الشريعة لا يريد للمفكر العربي الإسلامي أن ينساق وراء تعميم هذا الإستنتاج . إن على هذا المفكر أن يسعى بالأساس الإجتماعي لمعركة الحرية في الغرب ، وبالوضع الخاص للمجتمع الإسلامي . يؤكد علّال الفاسي : « إن الإسلام هو الذي تقدم بالدعوة إلى الفكر ، ونادى بالتحرر من الطغيان ، ونبذ الإكراه في الدين . ولذلك فهو من جهة لن يكون إلا مع الذين يدافعون عن الحرية ، وإن كان لا يعتبرهم أكثر من رفقاء طريق ، ما داموا لا يصلون للتوفيق بين الفكر والإرادة والعمل عن طريق الإيمان »[2] .

من الأكيد أن علّال الفاسي هنا لا يقارن بين المسيحية والإسلام في ذاتهما ، بل يقارن بين الشروط المجتمعية لتطبيقهما . وهو لا ينتقد المسيحية أو يحكم بتعارض مبادئها مع الحرية ، بل ينتقد الإنحرافات التي جعلت من مبادىء المسيحية أساساً لتبرير الإسترقاق . لكن إذا كانت المسيحية قد وقعت ضحية لهذه الإنحرافات ،

(١) المرجع ذاته ، ص ١٨ ـ ١٩ .
(٢) المرجع ذاته ، ص ٤٦ .

فإن علّال الفاسي يؤكد في معارضة ذلك أن « التاريخ الإسلامي لم يقع في مثل هذه الآثام ، لأن الإسلام من أول مرة حمّل العلماء والشعب أمانة الحرية الشخصية ومقاومة كل رهبةٍ أو خضوعٍ لعالِم أو مفتٍ »[1] .

إن الفرق بين تاريخ المسيحية والإسلام في هذا الباب . في نظر علّال الفاسي ، يكمن في أن الحركات الثورية في البلاد المسيحية قد وجدت الدين في معارضتها ، فقامت هي ذاتها ضد الدين الذي هو من فطرة الإنسان . ولذلك يؤكد علّال الفاسي : « إن خطيئة الديمقراطيين أنهم هاجموا المقدسات في أثناء دفاعهم عن الحرية ، فإن خطيئة المسيحية والملكية في بلدٍ كفرنسا أنهما لم يستطيعا مسايرة التيار التقدمي ، ولو أنهما فعلا ذلك كما فعلت البروتستانتية والملكية الأصيلة في بريطانيا لاتجهت الثورة التحررية في الغرب إتجاهاً بناءاً مستمراً »[2] .

لقد أكدنا على وعي علّال الفاسي بضرورة التحليل الإجتماعي لشروط الأفكار ، وذلك من أجل إضفاء النسبية عليها وعدم نقلها بصورة آلية ، لكي تثبت لفكره الوعي التاريخي ، ولكي نبرز أن التفكير الفلسفي لا يعني في نظر علّال الفاسي مجرد القدرة على تكرار الأفكار أو تمثلها ، بل يعني التفكير في الشروط الخاصة التي تواجه المفكر .

إن أقصى ما يمكن أن نعترض به هنا على علّال الفاسي هو القول بأن تاريخ الإسلام ذاته يمكن أن يكون قد تضمن لحظات حاولت فيها بعض الفئات استغلال مبادئه لتبرير أوضاع قائمة . ولكننا خارج هذا نتفق معه من حيث المبدأ من أن التفكير لا يبدأ إلا بإضفاء النسبية على أفكار الفترات التاريخية الأخرى .

ليس المهم أن نكرر التفكير بنفس مضمون أفكار علّال الفاسي ، ولكن المهم هو أن نفكر بهذه الكيفية التي حاول بها انطلاقاً من مبادىء الشريعة أن يجد أفكاراً تساهم في حل مشاكل الإنسان العربي المسلم المعاصر . إن جزءاً مما قد يقدمنا هو ممارسة جرأة التفكير التي انقطعت عن العالم العربي الإسلامي منذ أمد بعيد .

---

(١) المرجع ذاته ، ص ٢١ .

(٢) المرجع ذاته ، ص ٩٤ .

الفصل السابع

الفلسفة بين البرهان والحوار والمناظرة

- ١ -

نستطيع القول ، ونحن نقرأ الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر ، أن الإهتمام ببناء نظرية فلسفية معاصرة قد أخذ من هذا الإنتاج حظاً وافراً . وقد يكون مما يفسر ذلك هذا الإنقطاع الذي حدث بين الفكر العربي والإنتاج الفلسفي لمدى قرون طويلة لم تتخللها إلا مؤلفات قليلة . لكن إذا كان الإهتمام ببناء نظرية فلسفية واسعاً ومشتركاً بين عدد كبير من المؤلفين في هذا المجال ، فلن يفوتنا أن نلاحظ أن هنالك اختلافات بين هؤلاء المؤلفين من حيث المناهج التي يقترحونها ، ومن حيث الإشكاليات التي ينطلقون منها للتفكير ، وأيضاً من حيث الوسائل التي يطلبون من الفكر العربي المعاصر التوسل بها لبلوغ أهدافه ، والسبل التي ينادون بالسير فيها .

هدفنا في هذه الدراسة البحث في إحدى المحاولات الفلسفية العربية هي التي نجدها في كتابات الأستاذ عبد الرحمٰن طه .

يرى عبد الرحمٰن طه أن الشرط الأعم لبناء موقف فلسفي معاصر يستوعب تاريخ الفلسفة الإسلامية هو العودة إلى منهج أغنى الفكر الإسلامي القديم ويمكن أن يُثمر في مجال الفكر الإسلامي المعاصر ، وهو منهج المناظرة ، مع أنه يدعو في خاتمة كتابه : " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام " . إلى ضرورة إغناء هذا المنهج بالمعطيات المنهجية الحديثة لما في ذلك من تطوير لفكرنا الفلسفي الراهن .

نقرأ لعبد الرحمٰن طه في إبراز ضرورة منهج المناظرة وفائدته ما يلي : « لا كلام مفيد

إلا بين اثنين ، لكل منهما مقامان هما مقام المتكلم ومقام المستمع ، ولكل مقام وظيفتان هما : وظيفة المعتقد ووظيفة المنتقد ، بحيث إذا كان المتكلم معتقداً كان المستمع منتقداً ، وإذا كان المستمع معتقداً كان المتكلم منتقداً »[1] .

لا بد لنا من القول بأن الكاتب ذاته قد استخدم في كتابه هذا منهج المناظرة الذي يقترحه لإغناء الفلسفة العربية المعاصرة ، بل والذي يرى أن لا إمكان لوجود فلسفة بدونه ، لأن من توقف عن المناظرة منع ذاته من التفلسف . ذلك أن الأطروحات التي قال بها باحثون آخرون حاضرة باستمرار في فصول كتابه " في أصول الحوار " . فعبد الرحمن طه يكون أحياناً في موقف المعترض المدلِّل على فساد بعض التحليلات ووجهات النظر بحيث يكون دليله سؤالاً نقدياً ، قبل أن نجده في موقف المدعي لموقف جديد . وبالرغم من أن الأطروحات التي يذكرها الكاتب قد لا يرد ذكرها بوضوح في فصول الكتاب ، باستثناء الفصل الأخير منه ، فإن القارىء المطلع يستطيع أن يعرف الآراء التي يتجه إليها الحجاج عنده . من جهة أخرى ، وبالرغم من أن وجهة النظر الفلسفية التي يهتدي بها تفكير عبد الرحمن طه قد لا يُعبَّر عنها بوضوح كامل ، فإن المطلع على المواقف النظرية والمنهجية المختلفة من التراث الإسلامي يمكن أن يستخلص هذه الوجهة من النظر .

لكن ، إذا كان عبد الرحمن طه يدعو إلى منهج المناظرة لأنه يرى أن الفلسفة الحق في نظره لا تقوم إلا بهذا المنهج ، وأن الإنسان لا يزال فيلسوفاً ما ناظر غيره ، وإذا كان بكتابه " في أصول الحوار " يندمج في مناظرة مع تيارات نظرية ومنهجية قائمة بصدد التراث الإسلامي بصفة خاصة ، فإننا نفترض أن دعوة الكاتب إلى هذا المنهج معناها إعتباره لما يكتبه هو ذاته لحظة من لحظات المناظرة .

يتضمن كتاب " في أصول الحوار " اعتراضاً على دعاوي سالفة ويرسم الخطوط العريضة لإشكالية غير إشكاليتها ، ولكنه يتضمن بدوره دعوى تصبح ، وفقاً لمنهج المناظرة ذاته ، قابلة لأن تكون موضع اعتراض . هناك مرحلة من

(١) عبد الرحمن طه : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء ، ١٩٨٧ ، ص ٩٧ .

المناظرة بدأها عبد الرحمٰن طه باعتراضاته على غيره ، لكن هناك مرحلة أخرى يمكن أن يكون موضوعها مضمون الكتاب ذاته .

نحن بدورنا نؤيد هذا المنهج الذي يدعو إليه عبد الرحمٰن طه ، لكوننا نرى أن الفكر العربي المعاصر يمر في مجالات مختلفة ، من بينها الفلسفة ، بمرحلة خاصة ينبغي أن يكون فيها الحوار أداة فعالة لبلورة الأفكار والنظريات بدل الإنغلاق في قطعيات ومواقف جاهزة . لكننا ، من جهة أخرى ، نريد لهذه الدراسة أن تكون منطلقاً لمناظرة مع إشكالية عبد الرحمن طه الفكرية ومع اقتراحاته النظرية والمنهجية ، حتى وإن لم يصل الأمر بنا إلا إلى محاولة تصنيف هذه الإقتراحات ضمن الإطار العام للفلسفة العربية المعاصرة ، وإلقاء الضوء على الجديد فيها أو طرح بعض الأسئلة النقدية حولها .

- ٢ -

يهمنا بعد عرض المنهج العام الذي يقترحه عبد الرحمٰن طه لبناء النظرية الفلسفية أن نعرض لعناصر الإشكالية العامة التي ينطلق منها ، وذلك قبل أن نمضي في مرحلة لاحقة إلى إبراز النتائج اللازمة عن المنهج والإشكالية ، علماً بأن هذا التمييز الذي نقيمه هنا بين المنهج والإشكالية إجرائي من أجل الدراسة ولا يعني الفصل بينهما عندنا أو عند الكاتب الذي نناقشه .

يدرك من يتتبع ما نشره عبد الرحمٰن طه حتى الآن نوع المساهمة التي يريد تقديمها من أجل تطوير الفكر الفلسفي العربي بصفة عامة ، ومن أجل تقويم الرؤية إلى التراث العربي الإسلامي بصفة خاصة . إنها مساهمة تهدف إلى إغناء التفكير الفلسفي العربي المعاصر بإفادته بالمعطيات العلمية الآتية من علمين عرفا تطوراً ملحوظاً في زمننا وهما علم اللغة وعلم المنطق ، وذلك في إطار تكاملٍ بين هذين العلمين ذاتيهما. ولا يقتصر مجهود الكاتب في كتابه " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام " على إبراز المنهج الذي اتبعه الفكر الإسلامي في زمن إزدهاره السابق فحسب ، بل إلى إقتراح تطوير هذا المنهج ذاته بالنسبة للفكر العربي الإسلامي المعاصر .

لقد تشكلت العناصر الأولى من الإشكالية التي يعتمدها عبد الرحمن طه في التحليل منذ صدور كتابه الأول : " اللغة والفلسفة "[1] . ففي هذا الكتـاب محـاولة لـدراسة البنيـات اللغويـة للأنـطولوجيـا . وهو يتضمن المحـاولة الأولى للإستفادة من الدرس اللغوي في تحليل القضايـا الفلسفية ، وذلـك من الجانب الذي يبدو فيه أن الدرس اللغوي يستطيع أن يُلقي الضوء على نشأة بعض القضايا الفلسفية وتطورها . فمن حيث أن للغة علاقة صميمية بالفكر ، فإن بنية اللغة لا بد وأن تؤثر في طرح المسائل الفلسفية ، وتوجه النظر الفلسفي نحو بعض المسائل بالذات . وإذا كانت الفلسفة إنطلاقتها مع اليونانيين القدماء (القرن السابع قبل الميلاد وما بعده) ، فإنه لا بد أن يكـون للغة اليـونانيـة أثر خـاص في سيرورة الفلسفة ، من حيث توجيه النظر إلى مسائل فلسفية خاصـة . كما أن اختـلاف اللغات الأخرى التي كتبت بها الفلسفة في الـلاحق من حيث بنيتها عن اللغـة اليونانية ، سيؤدي إلى تغيير في كيفية طرح الإشكالات الفلسفية وصياغتها .

المشكلة الخاصة التي اهتم بها عبد الرحمن طه في هـذه المرحلة هي مشكلة الكائن أو الكينونة L'être كما طُرحت في الفلسفة اليونانية أولاً ، ثم كما طُرحت في الفلسفة عامة بعد ذلك ، مع اهتمام خاص بالصورة التي طرحت بها هذه المشكلة في الفكر العربي الإسلامي . ويتم التركيز على اختلاف بنية اللغة العربية وتركيبها الخاص عن اللغة اليونانية ، وعن اللغات الهندية ـ الأوروبية بصفة عامة . ويرى عبد الرحمن طه أنه يلزم عن هذا الإختلاف أن طرح مشكل الكينونة يكون مغايراً في الفكر العربي الإسلامي . ويبرز ذلك من خلال مظهر خاص هو حيرة الفلاسفة المسلمين وقلق عبارتهم عندما أرادوا أن يجدوا مقابلاً عربياً لما يدل على الكينونة في اللغة اليونانية . لقد وقع الفلاسفة حينئذ في خلط بين المستويات التي يدل عليها فعل الكينونة في اللغة اليونانية أولاً ، ثم في اللغات التي تماثلها في التركيب وخاصة

---

(١) راجع هذا الكتاب باللغة الفرنسية .
Abderrahmane Taha, Language et Philosophie, Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat 1979.

اللغات الهندية والأوروبية . تابع عبد الرحمن طه عدداً من نصوص الفلسفة العربية الإسلامية ، فوجد أن اللغة العربية قد جربت عدداً من الألفاظ للتعبير عما يدل عليها فعل الكينونة في اللغة اليونانية . ولكن أي لفظ من تلك الألفاظ لم يَسَعْ جميع المعاني التي يدل عليها هذا الفعل .

هَدَفَ عبد الرحمن طه في كتابه " اللغة والفلسفة " ، كما يبرز ذلك من خلال المقدمة ، إلى دراسة الشروط اللغوية للإثباتات الأنطولوجية . وقد حاول ، بصفة خاصة ، التركيز على التجربة العربية الإسلامية لما لها من أهمية في هذا الباب . فبالرغم من أن الفلاسفة المسلمين بذلوا مجهوداً يستحق التنويه من أجل تجاوز الصعوبات لنقل مضمون الفلسفة اليونانية ، إلى لغتهم ، فإن نجاحهم في تجاوز بعض الصعوبات لا يحول دون استمرار التحفظ حول نتائجه ، والتساؤل عما إذا لم تكن النتائج المحصلة قد أتت على حساب جوهر اللغة ، من جهة ، ومعنى الكينونة من جهة أخرى.

تستمد اللغة الفلسفية مفاهيمها من ألفاظ اللغة الطبيعية . وبالرغم من أن الفلسفة تمنح هذه الألفاظ . وضعاً جديداً بإخضاعها لهدفها كنمط من التفكير المجرد ، فإن هذا لا يعني أن الألفاظ الاتية أصلاً من اللغة الطبيعية لا تحافظ على معناها وعلى قيمتها التداولية الأصلية ، فتؤثر من خلال ذلك على معنى المفاهيم الفلسفية .

تزداد هذه الصعوبة عندما يتعلق الأمر بنقل مضمون الفسلفة من لغة إلى أخرى تختلف عنها من حيث التركيب ، كما هو الشأن عند الإنتقال من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية . والصعوبة بصدد مشكل الكينونة الذي يتخذه عبد الرحمن طه نموذجاً للتحليل ودليلاً لإثبات الفرضية يمكن صياغته كالتالي : إن اللفظ الذي يدل على الكينونة في بعض اللغات الهندية والأوروبية وهو être يمكن أن يُستخدم أيضاً لأداء وظيفة الربط في الجملة الإسمية التي تحتوي على موضوع ومحمول est ، ولكنه يفيد معنى الوجود في الجملة الفعلية .

وُجد فعل الكينونة في اللغة اليونانية ليقوم بوظيفة الرابط بين الموضوع والمحمول ، من جهة ، وليدل على الوجود من جهة أخرى . وقد كانت لفعل الكينونة هذا أهمية وضرورة داخل اللغة اليونانية . وبالنظر إلى ضرورته من حيث

إنه يعبر عن الوجود ، فإن هذه الضرورة قد قادت الفلاسفة إلى اعتبار مشكلة الوجود بمثابة المسألة الفلسفية بالمعنى التام للعبارة .

تُبرز لنا المكانة التي احتلتها مسألة الوجود ضمن الفلسفة اليونانية القديمة العلاقة الوطيدة التي تربط الفلسفة باللغة ، بل وتأثرها بها . ذلك أننا لا يمكن أن نتفلسف إلا داخل لغة ما لا بد وأن تؤثر بنيتها بصورة عميقة في وضعنا للمشكلات الفلسفية .

لكن هذه القضية تدفعنا إلى طرح السؤال بالنسبة للغات الأخرى : كيف استطاعت اللغات الأخرى التي لا وجود فيها للفعل est الذي يدل على الربط وعلى الكينونة أن تُدمج ضمن نسقها اللغوي فكراً يونانياً يبدو أنه مرتبط أشد الإرتباط بشروط اللغة التي نشأ فيها ؟

من الواضح أن هذا السؤال الذي يدفعنا عبد الرحمن طه إلى طرحه ينطبق على اللغة العربية وعلى المحاولات التي قامت من أجل إدماج مضمون الفكر اليوناني في الثقافة العربية الإسلامية . لذلك يتجه الباحث إلى استعراض المجهودات التي قام بها المفكرون العرب والمسلمون عامة في هذا الباب ، ويستعرض الألفاظ التي استخدمها الفكر الإسلامي بصفة خاصة لكي يعبر بها عن مضمون الفعل être الذي يدل في اللغة اليونانية وفي اللغات الهندية والأوروبية على الربط بين المحمول والموضوع وعلى الوجود في الوقت ذاته .

كان المناطقة هم أول من استخدم لفظ " هو " لترجمة الفعل est . غير أن التماثل بين اللفظتين لا يكون إلا في حالة دلالة اللفظ اليوناني على الربط لا على الوجود . حقاً ، إن لفظ " هو " يقع مثل اللفظ الهندي الأوروبي est من حيث إنه يتوسط الموضوع والمحمول ويدل على العلاقة بينهما ، ولكن التماثل ليس كاملاً مع ذلك ، وهو الأمر الذي دفع بعض النحاة إلى اعتبار هذا اللفظ ، الذي دعوه ضمير الفصل ، مجرد سند يستخدمه المتكلم ليوضح المعنى الذي يقصده . غير أن ما يميز الضمير " هو " عن فعل الكينونة الرابط ، أن ذلك الضمير يمكن أن يصبح موضوعاً في الجملة الأسمية . وفي هذه الحالة فإنه قد يغدو من اللازم لربط هذا الموضوع بمحموله في الجملة برابط آخر .

ومن خلال استعراض بعض الإنتقادات التي يذكرها فلاسفة مسلمون

للمطابقة بين لفظ " هو " وبين ذلك الفعل الذي كان يدل في اللغة اليونانية على الوجود والربط في الوقت ذاته ، ينتهي عبد الرحمن طه إلى التأكيد بأن استخدام هذا اللفظ في المعنى الذي استخدم فيه غير صحيح ضمن بنية اللغة العربية ، وأنه إنما نفذ إلى هذه اللغة استجابة للمقتضيات التي تفرضها ترجمة الجمل اليونانية التي فيها موضوع ومحمول[1] .

وقد استخدم المفكرون المسلمون ألفاظاً أخرى مثل الفعل " كان " أو الفعل " وجد " . لكنهما بدورهما لا يطابقان معنى الفعل الذي استخدم في اللغة اليونانية للدلالة على الوجود أو على الربط ، وذلك لأن الفعل الأول منها يتضمن عنصراً زمنياً ، والثاني يشير إلى معاني أخرى بعيدة عن معنى الوجود .

ويخلص عبد الرحمن طه من هذه الملاحظات أن اللغة العربية لم تستطع ترجمة الفعل الدال على الرابط في اللغة اليونانية إلا على حساب نظامها التركيبي . وفي الواقع إن مقولات أرسطو ذاتها مستمدة من البنية التركيبية للغة اليونانية . ولو أن العرب أدركوا العلاقات الضيقة التي تربط بين المقولات التي ذكرها أرسطو وبين الأمثلة اليونانية التي تعلقت بها والتي لا وجود لمثيل لها في اللغة العربية ، ولو أن ترجمة النص اليوناني المتعلق بالمقولات تمت بلغة عربية سليمة لتوصل الفلاسفة إلى عدم فطرية المقولات ، أو على الأقل لفطنوا إلى قيمتها النسبية[2] . ذلك أن المقولات كما قدمها أرسطو ليست منطقية ولا أنطولوجية ، بل هي مقولات لغوية ، وأن هذا يعني أنه ينبغي أن يكون لكل لغة مقولاتها الخاصة التي تحلل بها الوجود وتبلغ بها نتائج الفكر[3] . وهذه النتيجة التي يصل إليها عبد الرحمن طه تعني أنه كان على الفلاسفة العرب المسلمين أن يتجاوزوا مسألة الترجمة الحرفية للمقولات الأرسطية وللمشاكل الميتافيزيقية الأرسطية باعتبار نسبيتها اللغوية ، لكي يصلوا داخل لغتهم الخاصة إلى ما يمكن أن يعبر بصورة سليمة عن الأفكار الفلسفية اليونانية ، بل وإلى ما يمكن أن يتجاوزوا بفضله الصيغة التي طُرحت بها بعض

(١) المرجع السابق ، الفصل الثالث ، وخاصة ص ٢٢ ـ ٢٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

المشاكل الفلسفية ، كمشكلة الوجود ، في ارتباطها باللغة اليونانية التي انطلق بها التفكير الفلسفي .

هذه الإشكالية التي انطلق تكوّنها منذ كتاب عبد الرحمٰن طه حول " اللغة والفلسفة " (١٩٧٩) ، تجد لها استمراراً في كتابه " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام " (١٩٨٧) ، ويتم تعميمها لتصبح أيضاً موقفاً لا يهم علاقة الفلاسفة المسلمين القدماء بسابقيهم اليونانيين فحسب ، بل يهم أيضاً علاقة الفيلسوف العربي المعاصر في وضعه لمصطلحاته بالإنتاج الغربي في هذا المجال وفي هذا الصدد يؤكد عبد الرحمٰن طه نقده لطريقة وضع المصطلح التي تكاد تقتصر على النقل الحرفي للمصطلح الأجنبي فإننا « لا نكاد نجد عند معظم الباحثين من المعاني العلمية إلا ما كان نقلاً حرفياً لمصطلحات أجنبية من غير وعي بأصول بعضها النسبية وفائدتها المحدودة . وبلغ سلطان هذه المعايير على هؤلاء درجة أصبحت معها ألفاظهم " أشكالاً " متقطعة الصلة بدلالاتها اللغوية وفاقدة لأسباب الإنتاج والتغيير في الفكر العلمي »[١] .

وإن ما كان على الفلاسفة المسلمين القدماء أن يفعلوه ، وما هو لازم اليوم على الفلاسفة العرب المعاصرين هو نوع من الإستقلالية في وضع المصطلح يستندون فيها إلى المعايير الخاصة للغة العربية . وهذا هو الطريق الذي يسعى عبد الرحمٰن طه إلى السير فيه ويقترحه كطريق للإنتاج على كل الفكر العربي المعاصر : كلما أدركنا العلاقة التي تربط مضمون الفلسفة باللغة التي تعبر عنها ، وأضفينا النسبية تبعاً لذلك على النتائج والمقولات والتصورات أصبحنا أقرب إلى فهم الفلسفات الماضية إذا كان الأمر متعلقاً بتاريخ الفلسفة ، وأكثر استعداداً للإبداع الفلسفي إذا كان الأمر متعلقاً بالتفلسف .

- ٣ -

للمنهج العام وللإشكالية العامة اللذين يعتمدهما عبد الرحمٰن طه نتائج نظرية

(١) عبد الرحمٰن طه : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، نفس المعطيات السابقة الذكر ، ص ٢١ .

محددة تهم تاريخ الفكر الإسلامي القديم وتشكل أساساً لموقف نظري جديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر .

أولى هذه النتائج أنّ أَقْوم المناهج هو المناظرة . فهي تتميز عن منهج البرهان ذاته بما لها من بعد إجتماعي ، من حيث إن المناظرة لا تكون إلا بين اثنين ، وإلا إذا كان القائم بها متوجهاً إلى غيره طالباً منه أن يشاركه في إثبات القضايا التي يقوم عليها تفكيره . وكل فكر يستخدم اللغة الطبيعية فهو فكر حواري وفكر يناظر ، وليس أبداً فكراً برهانياً . ذلك أن البرهان لا يكون بلسان طبيعي وإنما بلغة صورية رمزية .

تلزم عن هذه النتيجة الأولى نتيجة ثانية هي نفي الصفة البرهانية عن المقال الفلسفي ، وهو خلاف ما اعتقده فلاسفة الإسلام القدماء وأخذه عنهم عدد كبير من الدارسين المعاصرين . وكما يؤكد الكاتب : « لقد بلغ اعتقاد فلاسفة الإسلام في صلاحية قياس أرسطو طاليس حداً رأوا معه إمكان قيام علم ميتافيزيقي برهاني ، وعدم جدوى طريقة الجدل في بناء هذا العلم ، وقصور " أهل الجدل " عن إدراك مرتبة البرهانيين ، ذاهبين ، في موقفهم هذا ، إلى أبعد مما ذهب إليه اليونان ومما جاء في بعض نصوص المعلم الأول عن هذا المنهج »[1] .

يعارض عبد الرحمن طه إعتقاد فلاسفة الإسلام ومن تأثر باعتقادهم من الدارسين المعاصرين بأن الفلسفة علم برهاني ، وأن ما يجعل الفلسفة تسمو على غيرها من أوجه النظر اتصافها بالصفة البرهانية . ودليل طه في هذا الإعتراض هو أن البرهان لا يكون إلا بلغة صناعية في حين أن ما يتم به تبليغ القضايا الفلسفية هو اللغة الطبيعية . وحيث توجد اللغة الطبيعية فلن يكون هنالك إلا الحجاج .

ولفهم عدم صحة الإعتقاد في الصفة البرهانية للفلسفة ينبغي لنا أن نفرق بين البرهان وبين المناظرة . فالبرهان يجعل من الممكن « إقصاء المستدل الإنساني إقصاءً كلياً واستبدال آلة مجردة به تقوم بحساب المتوالية الإستدلالية البرهانية أي أن من صفة البرهان إمكان التحويل إلى " توابع " Fonctions رياضية صرفة »[2] . أما

(١) المرجع السابق ، ص ٥٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٧ .

المناظرة فهي تداولية ليس فيها إقصاء " للمستدل الإنساني " . والفارق أيضاً هو العلاقة باللغة الطبيعية التي يستعاض عنها بلغة صناعية . لذلك يؤكد عبد الرحمٰن طه : « لا نسلم أن يكون للمقال الفلسفي مثل هذه " الحسابية " فيشكل نصاً مغلقاً تقترن عناصره اقتراناً داخلياً ، وتحكم هذا الإقتران علاقات صورية تامة التحديد . كيف ذلك والمقال الفلسفي بضعة من اللغة الطبيعية يجري عليه ما يجري عليها »[1] .

إنكار الصفة البرهانية للفلسفة بوصفها مميزة لهذا النمط من التفكير نتيجة تتكرر كثيراً عند عبد الرحمٰن طه ، ولا نجدها في كتابه " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام " فحسب ، بل إنها تعيد الظهور في كتاب آخر لاحق زمنياً ، وهو كتاب : " العمل الديني وتجديد العقل "[2] . ففي هذا الكتاب يبرز عبد الرحمٰن طه حدود العقل المجرد والعلوم التي تعتمد عليه ، ومنها أساساً الإلهيات ، إذ يؤكد الكاتب : « لا يخفى على أحد أن المقال النظري في الإلهيات ليس مقالاً علمياً بالمعنى الذي نقول به عن الرياضيات والطبيعيات أنهما علم ، فهو لا يتوافر على أدوات مقاربة ولا على وسائل اختبار ، صورية كانت أو تجريبية ، وإنما هو جزء مستمد من الخطاب العادي الذي يتداوله الناس »[3] .

لكن هذا لا يدفع عبد الرحمٰن طه إلى القول بأن المقال الفلسفي ينبغي أن يبتعد بصورة نهائية عن البرهان . إنه يكتفي بتحديد صورة خاصة للبرهان هي الصورة التداولية المتوافقة مع اللغة الطبيعية التي هي لغة المقال الفلسفي . فـ « بدلاً من أن يحاول الفيلسوف المستحيل لصب خطابه في قوالب البرهان الممتنعة عليه ، كان الأولى به أن يعود بهذه القوالب إلى أصولها التفاعلية في المجال التداولي ، وأن يكشف عن الآليات الخطابية التي تصنعت بها القوالب البرهانية قطع الصلة مع هذه الأصول والإستقلال بنفسها »[4] . فعندما يجتهد الفيلسوف

(١) المرجع السابق ، ص ٥٧ .

(٢) عبد الرحمٰن طه : العمل الديني وتجديد العقل ، شركة بابل للطباعة والنشر ، الرباط (١٩٨٩) .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٣ .

(٤) عبد الرحمٰن طه : « في أصول الحوار وتجديد علم الكلام » ، نفس المعطيات السابقة ص ٥٨ .

في قطع الصلة بين الفكر الفلسفي وبين أصوله الإجتماعية والتجربية يؤدي بهذا الفكر إلى مآل هو الفشل ، إذ البرهان صوري واللغة الطبيعية التي يعبر بها الفكر الفلسفي عن ذاته ليست استدلالاً صورياً ، بل استدلالاً تداولياً . ذلك أن « تعامل الفيلسوف مع البرهان متوقف نجاحه لا على محاولة استخدامه وسيلة لإثبات قضاياه ، لأن هذه المحاولة مآلها الفشل مادام ليس في وسع الفلسفة إلا أن تكون خطاباً طبيعياً ، وإنما نجاح هذا التعامل قائم في الكشف عن تداوليات البرهان بتوظيف أقصى لآليات استدلالية غير صورية »[1] .

ترتبط بالكلام السابق نتيجة أخرى تتعلق بالإختيار الفلسفي لعبد الرحمن طه على صعيد تاريخ الفلسفة والفلسفة ذاتها على السواء . ويقوم هذا الإختيار الفلسفي على أساس التزام الحجاج كوسيلة لعرض الفكر الفلسفي . فإذا كان البرهان يقطع الخطاب الفلسفي عن أصوله الإجتماعية والتجريبية فإن الحجاج يعيده إلى هذه الأصول . يؤكد عبد الرحمن طه : « الحق أن الفلسفة الواعية بأصولها الطبيعية والتداولية التي ندعو إليها لا تبغي بمسالك الحجاج بديلاً ، لأنها وحدها الكفيلة في إطار مجال التداول ومقتضياته التفاعلية أن تحصل الإقناع وتدفع إلى العمل »[2] .

يسمح لنا هذا الإختيار عند العودة إلى تاريخ الفكر الإسلامي أن نعرف ما الذي يمثل حقاً فلسفة الإسلام القابلة للتجديد . إذ مع تفاوت المعارف الإسلامية في الأخذ بمنهج المناظرة ، فإن علم الكلام يظل هو العلم الذي نشأ وتطور فيه هذا المنهج ، وهو العلم الذي له ميزة استخدام هذا المنهج أكثر من غيره ، وهو ما يدفع كاتبنا إلى اقتراح تسميته بـ" علم المناظرة العقدي " . فلهذا العلم ميزة على الفلسفة التي أرادت أن تكون برهانية فقطعت مع أصولها العملية وأصبحت غير ذات فائدة .

كما يسمح لنا هذا الإختيار بتقويم عمل الباحثين العرب المعاصرين الذين أرادوا التجديد الفلسفي . ذلك أن هؤلاء استمروا في نفس اعتقاد الفلاسفة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٠ .

القدماء بأن الفلسفة علم برهاني ، فكان أن بحثوا عن دعاة هذا الإتجاه في القديم للإستناد إليهم في بناء فلسفة جديدة . إن ابن رشد في هذه الحالة هو الفيلسوف المفضل ، لأنه حدد بوضوح يفوق غيره أن الفلسفة متميزة عن غيرها بالبرهان .
أما عبد الرحمن طه الذي يرى أن طلب البرهان في الفلسفة سعى نحو المستحيل لأنه يتعارض مع كونها خطاباً بلغة طبيعية ، فإنه لا يجد في الفلسفة منطلقاً لتفكير ينبغي تطويره في الوقت الراهن ، بل يجد هذا المنطلق في علم الكلام . فإذا كان التجديد سيقع ، فإن ما يمكن أن يعتمده هذا التجديد وينطلق منه هو علم الكلام الذي يكون قد نقل إلينا أقوم المناهج في التفكير . يقول عبد الرحمن طه في خاتمة كتابه " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام " : « إذ تبين أن " العقلانية " الكلامية تنبني على مبدأ " الفعل " و " المفاعلة " فإن " علم كلام " جديد يصبح السبيل النافع والجاد لتقويم النزعات الفكرية والإختيارات المنهجية المستجدة ولبحث التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في مكونات المجتمع المسلم »[1] .

- ٤ -

هناك عدد من الأسئلة التي تثيرها وجهة النظر التي يعبر عنها عبد الرحمن طه . ويمكن أن نصنف هذه الأسئلة إلى مجموعات تتعلق بمستويات ثلاثة : المستوى المنهجي ، والمستوى التأريخي ، والمستوى الفلسفي .

فعلى صعيد المنهج يؤكد عبد الرحمن طه على ضرورة إغناء الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة بالمعطيات الآتية من علمين أساسيين في زمننا ولعبا دوراً كبيراً في تطوير الفكر العلمي ، وهما علما المنطق واللغة .

يرى عبد الرحمن طه ، كما فصلنا ذلك في السابق ، أنه لا مجال لتطوير الفلسفة في العالم العربي المعاصر إلا إذا اتخذ الفكر الفلسفي لذاته سبيل المناظرة منهجاً وأقلع عن تقديم نفسه بوصفه علماً برهانياً . وإذا كان الكاتب يرى أن

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٨ .

العودة إلى التراث العربي الإسلامي تبرز لنا أن من اشتغلوا بعلم الكلام كانوا أقدر من غيرهم على تطوير أصول التحاور والمناظرة ، فإنه لا يمتنع مع ذلك عن القول بأن الفكر الفلسفي العربي المعاصر ينبغي أن يغتني ، فضلاً عما يجده من أصول للحوار عند المتكلمين بما جاء به كل من علم اللغة وعلم المنطق في تطوراتهما المعاصرة .

نعتقد من جهتنا أن هذه الدعوة المنهجية سبيل إيجابي لتطوير الفكر الفلسفي العربي المعاصر ، وذلك لاعتبارين . فهناك أولاً إقتضاء المرحلة التاريخية حيث فُصل الفكر العربي المعاصر عن تراثه لمدة ليست بالقصيرة ، وحيث هنالك بداية جديدة للفكر الفلسفي . ذلك أن الفلسفة لا يمكن أن تتأسس من جديد إلا على أساس فكر حواري لا على أساس فكر قطعي . ينبغي لكل حقيقة في الفكر الفلسفي المعاصر أن تترك المكان لسؤال جديد نعتقد أنه يجاوزها بتعميقها . إن تأسيس أنساق فلسفية مرحلة لم يحن أوانها بعد بالنسبة للمشتغلين بالفلسفة ، أو بالنسبة لأغلبهم على الأقل . وفي هذه المرحلة التي هي مرحلة بناء الفكر الفلسفي بتحديد قضاياه وتعيين مناهجه ، يمكن للتناظر أن يلعب دوراً أكبر مما يمكن أن يفيدنا به تفكير نسقي مغلق . فالتناظر يعني تفتحاً على الأفكار الأخرى مهما كانت درجة تعارضها بين أطرافه . وهناك ثانياً ضرورة تطوير الفكر الفلسفي العربي المعاصر الذي ينبغي أن يخضع لإعادة تكوين تدمج في بنيته العناصر التي جدت في الثقافة الفلسفية والعلمية المعاصرتين . مهما تكن قوة العناصر التي نستمدها من التراث العربي الإسلامي القديم كمنطلق ، فإنها غير كافية مع ذلك لكي تؤسس قاعدة منهجية صلبة لتفكير فلسفي جديد . إن هذه المحاولة لتجديد الفكر الفلسفي العربي المعاصر شرط لا غنى عنه لكي يغدو الفلاسفة العرب مساهمين في إبداع تراث فلسفي إنساني جديد ، أو لكي يستطيع المشتغلون بالفلسفة متابعة الفلسفة المعاصرة في تطوراتها .

غير أن لوجهة النظر التي يعبر عنها عبد الرحمن طه مستوى آخر هو التأريخ للفلسفة ، والذي يتعلق هنا بتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام . ذلك أن معيار استخدام منهج المناظرة يصبح معياراً للتعرّف عما ندعوه حقاً بالفلسفة في الفكر الإسلامي . فإذا كان المتكلمون هم أفضل من طور منهج المناظرة ، فإنهم يكونون

بذلك أحق من يمكن أن يُدعى فيلسوفاً في تاريخ الفكر الإسلامي . فالإنسان لا يكون فيلسوفاً ولا يظل كذلك إلا بقدر ما يناظر ، وهو يتوقف عن التفلسف حالما يتوقف عن المناظرة . وحيث إن علماء الكلام كانوا أفضل من طور منهج المناظرة ووضع له أصولاً في الفكر الإسلامي ، فإنهم الفلاسفة الحقيقيون في هذا الفكر . والفلسفة التداولية التي يدعو إليها عبد الرحمن طه تجد أصولها في علم الكلام أكثر مما تجد ذلك في فلاسفة الإسلام .

هذه الوجهة من النظر إلى تاريخ الفكر الإسلامي وإلى ما يُعتبر بحق فلسفة ضمنه ليست جديدة تمام الجدة ، إذا ما استثنينا دعوة عبد الرحمن طه إلى استخدام عُدَّة ترجع إلى علمي اللغة والمنطق من أجل فهم وصياغة القضايا التي عبر عنها المفكرون المسلمون . فنحن نجد مثل هذه النظرة عند مفكر مثل علي سامي النشار في كتابه " نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام " . إذ أن النشار يعتمد أن المساهمة الحقيقية للفكر الإسلامي لا تأتي ممن ندعوهم فلاسفة ، بل إنها تأتي من مجموعات مثل الفقهاء وعلماء الكلام . ونحن نلمس ذلك بوضوح ، كما يؤكد علي سامي النشار . إذا ما تابعنا الإنتقادات التي وجهت إلى المنطق الأرسطي فإن علماء أصول الفقه قد وجهوا إلى هذا المنطق من الإنتقادات ما لم يستطع الفلاسفة بلوغه ، وكذلك علماء الكلام .

لم نرد بما سبق ذكره سوى أن نؤطر وجهة النظر التي عبر عنها عبد الرحمن طه بحيث لا تظهر للدارس بوصفها وجهة نظر منعزلة عن مجموع ما أُنجز حتى الآن حول تاريخ الفكر الإسلامي . فاستخدام التعبير المنطقي لصياغة القضايا الكلامية يميز طريقة عبد الرحمن طه في فهم القضايا وعرضها ، غير أن هذا لا يعني الجدة المطلقة لهذه الوجهة من النظر من حيث مضمونها العام .

لهذه الوجهة من النظر في تاريخ الفلسفة الإسلامية علاقة بالإختيار الفلسفي لعبد الرحمن طه . ذلك أن هذا الإختيار الفلسفي ينطلق منها وينتهي إليها في الوقت ذاته . إن الفلسفة التداولية التي يقترحها عبد الرحمن طه تجد من جهة أولى مادة تفكيرها في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، وتبدو كما لو كانت مستمدة من هذا التاريخ . ولكن هذه الفلسفة تبدو من جهة أخرى كما لو كانت قبلية بالنسبة لذلك التاريخ ، وكما لو لم تكن تعود إليه إلا لكي تؤكد ذاتها وتجد فيه ما تبحث عنه من

أمثلة إثباتية .

3 / المستوى الثالث الذي تتعلق به وجهة النظر التي يعبر عنها عبد الرحمن طه هو الموقف الفلسفي الراهن ، أي الصورة التي يقترحها الكاتب لبناء النظرية الفلسفية المعاصرة في العالم العربي . إنه يدعو كما بينا ذلك هذه الفلسفة بالتداولية . وهو يرى أنها فكر فلسفي يستند في التعبير عن ذاته ، كما في حواره مع الإتجاهات الأخرى على منهج المناظرة .

لكننا نلاحظ أن نقطة الإنطلاق في هذه الفلسفة لا تؤدي بالضرورة إلى نقطة النهاية التي ينتهي إليها عبد الرحمن طه . ذلك أن البداية تكون بالبحث عن طريق لفهم تاريخ الفلسفة الإسلامية وبناء فلسفة إسلامية جديدة تعتمد إدماج معطيات علم اللغة وعلم المنطق في نسقها . لكن النقد الذي يوجه إلى الفلسفة لكونها تريد أن تكون علماً برهانياً مثل الرياضيات ، ولا تسعى إلى أن تكون علماً تداولياً وهو ما يفرضه واقعها كمعرفة تستخدم اللغة الطبيعية ، يقود عبد الرحمن طه إلى البحث عن المعرفة التي يمكن أن يبني بها فلسفة تتجاوز هذا النقص وتكون تداولية فيجد هذه المعرفة في علم الكلام . وهذا ما يدعو الكاتب إلى التصريح في خاتمة كتابه " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام " بأن الفلسفة العربية اليوم يمكن أن تنطلق من تجديد في علم الكلام وهو العلم الأمثل في تطبيق منهج المناظرة .

هكذا إذاً كان بعض المفكرين العرب اليوم يرجعون في محاولاتهم التجديدية للفلسفة العربية إلى فلاسفة العرب القدامى من أمثال ابن رشد وابن خلدون ، فيبحثون عما يمكن أن تظل له قيمة في العصر الحالي ، ويحاولون بناء على ذلك إقامة فلسفة عقلانية جديدة تعتمد عقلانية الفلاسفة ، فإن عبد الرحمن طه لا يمتنع ، من جهة أخرى ، أن يصف الفلسفة التي يدعو إليها بالعقلانية ، ولكنه يجعل أساس هذه العقلانية علم الكلام لا الفلسفة . فالتجديد ينطلق من " علم المناظرة العقدي " هذا ليؤسس عقلانية أشمل مما تدعو إليه بعض الإتجاهات الفلسفية الأخرى في العالم العربي .

ينطلق عبد الرحمن طه في البحث عن الشروط التي تجعلنا قادرين بصورة أكثر موضوعية على فهم تاريخ الفلسفة ، وعلى بناء نظرية فلسفية معاصرة . لكن هذا البحث ذاته يؤدي به إلى أن الفلسفة في تاريخها في المجتمع الإسلامي ليست ما

دُعي بهذا الإسم ، بل هي علم الكلام . هذا ما نجده في كتاب " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام " . غير أننا عند الإطلاع على كتاب عبد الرحمن طه الذي يلي هذا الكتاب نجد أن العقلانية الشاملة التي يدعو إليها تقتضي منا الذهاب خطوة أخرى . ففي هذا الكتاب يميز عبد الرحمن طه بين العقل المجرد ، وهو العقل الذي تُسند إليه الفلسفة ، والعقل المسدد ، أي الخاضع لتسديد الدين لحدود العقل الأول ، هو ما يندرج ضمنه علم الكلام والإتجاهات السلفية الحديثة باعتبار العقل الذي يفكر إنطلاقاً من المصادرات الدينية ، ثم العقل المؤيد وهو الذي يستند إلى عمل قوامه تجربة التصوف .

إن الفلسفة الحقيقية تصبح فلسفة تستند إلى العمل . فالعقل عندما يفكر في ضوء العمل تتسع آفاقه ويصبح مهيئاً لبناء عقلانية أشمل .

هكذا نرى أن الإنطلاق يكون من الفلسفة ليصل إلى ما لم يكن أبداً يُعرف في تاريخ الفكر الإسلامي على أنه فلسفة . لم يعد الأمر يتعلق ببناء نظرية داخل الفلسفة ، بل بنقد الفلسفة إعتماداً على تجربة عملية في التصوف . فالعمل هو الذي يبرز حدود العقل وقيمته في الوقت ذاته ، وبالإستناد إلى العمل يمكن أن نجد أساساً أوسع لتقويم عمل العقل . حدود العقل المجرد (النظري عند كنط) تبدو في ضوء العقل المسدد (وهو أيضاً عقل نظري) ، لكن هذه الحدود تبدو أكثر في ضوء العقل المؤيد (العقل العملي) . وفي هذه الصيغة يبدو عبد الرحمن طه متابعاً لتقليد فلسفي بدأ منذ كنط ، وإن كان الفارق هو أن العقل العملي يعني عند كنط الممارسة الأخلاقية التي تستند إلى العقل النظري الذي هو أساس وضع القيم الأخلاقية ، وليس إلى تجربة صوفية .

الفصل الثامن

جدل المعرفة والإيديـولوجيـا في الفكر المغـربي المعاصر

- ١ -

جدل المعرفي بالإيديولوجي واقع طبيعي داخل كل ثقافة حية . إنه يوجد طالما هنالك إنتاج للمعرفة ، وخاصة في المجالات التي تتعلق فيها المعرفة بالإنسان . وحين تضع أية ثقافة السؤال حول العلاقة فيما بين ما هو إيـديولـوجي وما هـو علمي ، فإن هذا يعني أن الوعي موجود فيها بالدينامية الإيجابية التي تكون هذه العلاقة شرطاً لها .

إن ما يميز العلاقة بين المعرفة والإيديولوجيا أنها علاقة لا تنقطع ، أو يكون لها حد كما قد يُتصور . فالإيديولوجيا موجودة طالما هنالك إنتاج للمعرفة ، لا لأن الإيديولوجيا هي ما يؤطر المعرفة ويوجهها ، بل لأن المعرفة تنتج الإيديولوجيا ، أو هي على الأقل شرط من الشروط المنتجة لها .

من جهة أخرى ، فإن جدل المعرفة والإيديولوجيا لا يكمن في تبادل التأثير من حيث أن كلاً منهما شرط خارجي للآخر ، بل يكمن ، أيضاً ، في أن كلاً منهما يصبح من العناصر المكونة للآخر ، أي تصبح له به علاقة داخلية . قـد نعتبر الإيديولوجيا ، عن حق ، شرطاً من الشروط الخارجية التي تؤطر المعرفة ، لكنها أكثر الشروط الخارجية للمعرفة تفاعلاً معها ، بحيث أنها تنفـذ إليه ، وتصبـح عنصراً من عناصرها . فعندما نحاول ، في مجالات الدراسة المتعلقة بالإنسان ، أن نبحث عن علاقة الإيديولوجيا بالمعرفة ، فإننا نرصد مظاهر هذه العلاقة داخـل المعرفة لا خارجها . من الأكيد أن المعرفة ليست هي الإيديولوجيا ، بل هي مظهر

من مظاهر التعبير عنها فحسب ، باعتبار وجود مظاهر أخرى . فالجدل القائم بينهما يعني تمايزهما ، رغم قوة العلاقة القائمة بينهما . العلاقة بين الإيديولوجيا والمعرفة تتمثل في صورة شرط خارجي من ناحية ، لكن الإيديولوجيا هي الشرط الخارجي الذي تعبر منه أحياناً تأثيرات الشروط الخارجية في المعرفة من ناحية أخرى . وذلك لأن ما يهيء الإيديولوجيا دون غيرها لهذا التوسط من الشروط أنها أقرب من حيث الطبيعة إلى المعرفة ، لأنها تصور ونظر ، لا شروط مادية ، تاريخية أو مجتمعية أو تقنية . تجمع الإيديولوجيا ، إذن ، في علاقتها بالمعرفة بين صفتي الشرط الخارجي والمكوّن الداخلي .

تخضع الإيديولوجيا بدورها لتأثير المعرفة . لكن هذا التأثير لا يتخذ صورة العلاقة بشرط خارجي . فالإيديولوجيا ليست تصورات جماعية ثابتة ، بل متطورة . والمعرفة شرط من الشروط التي تساهم في تكوين التصورات الإيديولوجية كما تساهم في تطويرها . فالتصورات الإيديولوجية تتشكل من عدة عناصر من بينها عناصر ترجع إلى المعرفة ، مثل التصورات الأخلاقية والقانونية والميتافيزيقية والسياسية والعلمية . . الخ . المعرفة تنبث داخل الإيديولوجيا ، مثلما تنبث الإيديولوجيا في صلب المعرفة . فليست هنالك في تاريخ الإيديولوجيات من ظل منها على بنيته رغم تطور المعارف . وإذا كنا نبحث داخل المعرفة عن العنصر الإيديولوجي فيها ، فإن البحث في الإيديولوجيا لا يمكن أن يتجاوز المعرفة بوصفها أحد مكوناتها من جهة ، وبوصفها مظهراً من مظاهر التعبير عنها ، من جهة أخرى . وهذا ما يجعلنا نظن بأن نقد الجانب الإيديولوجي من معرفة ما لا يعني ، أبداً ، إقصاء كل قيمة علمية عنها .

إن ما هدفنا إليه من هذا التقديم هو أن نبرز أن البحث في علاقة المعرفة بالإيديولوجيا هو بحث في جدل لا ينقطع . فحتى في الحالة التي نقول فيها بأن التصورات الإيديولوجية قد تكون مصدراً لعوائق بالنسبة للمعرفة في سبيل بلوغ الموضوعية ، ينبغي أن نقول بأن المعرفة في تطورها تساهم ، بذاتها ، وخاصة في مجالات الدارسة المتعلقة بالإنسان ، في إنتاج التصورات الإيديولوجية . ومن جهة أخرى ، وبالرغم من أن التصورات الإيديولوجية لا تُمثّل لنا بوصفها معرفة لأن ذلك يخالف طبيعة وجودها ودورها في الحياة المجتمعية ، فإن هذه التصورات تؤطر-

بناء المعرفة وتستفيد من مظاهر تقدمها .

وإذا كانت هذه الدراسة ستتجه إلى البحث في جدل المعرفة والإيديولوجيا في الثقافة المغربية المعاصرة ، فإنها ستتجه نحو البحث في جدل الإحتواء والترك والإقصاء الذي يتبادله هذان العنصران من التصورات النظرية السائدة في مجتمع محدد ، وفي فترة معينة .

- ٢ -

هناك مسألة فكرية أولى طُرح بصددها إشكال العلاقة بين ما هو إيديولوجي وما هو معرفي ، وهي مسألة الموقف من التراث الثقافي .

ليس من الغريب أن يهتم الفكر المغربي المعاصر بمسألة التراث ، فهو جزء من الفكر العربي المعاصر الذي تهيمن عليه في الوقت الحاضر إشكالية تراثية .

تُطرح ، بصدد الموقف من التراث ، إشكالات فلسفية وأخرى منهجية . لكن البعد الإيديولوجي للفكر النظري لا يغيب عن تأطير هذه الإشكالات الأولى .

كانت مسألة التراث في البداية تُطرح في صيغة استعادة لما أنتجه أسلافنا من معارف في مختلف ميادين المعرفة . وكانت هذه الإستعادة تتضمن إفتراض قدرة المعارف التي أنتجها أسلافنا على الإستمرار في حيويتها وعلى مساعدتنا ، عند الإستناد إليها ، على حل مشكلاتنا الراهنة . التراث الذي كان موضوعاً للإستعادة ، هو كل المعارف التي أنتجها العلماء والمفكرون والفلاسفة في فترة إزدهار الحضارة العربية الإسلامية ، ضمن هذا الطرح إنطلقت عملية البحث في التراث الثقافي ، بنشر نصوصه وتحقيقها ، والتعليق عليها . شهدت هذه المرحلة محاولة لإحياء التراث الفكري بكامله ، ولم تكن التصورات المؤطرة للعمل قادرة بصورة شاملة ، على احتواء التمييز داخل التراث بين ما له قيمة حاضرة ، وما لم تعد له سوى قيمة تاريخية . كما لم يكن هنالك تمييز بين النصوص التي تكرّس إتجاهاً عقلانياً أو روحياً أو صوفياً أو غنوصياً . فبما أن إحياء التراث كان يهدف إلى البحث فيه عما يمكن الإعتماد عليه من أجل مواجهة الثقافة الغربية ، فإن كل نص يتضمن إتجاهاً كان يوضع في مواجهة ما يقابله من الفكر الغربي من أجل إثبات

السبق الفكري أحياناً ، ومن أجل إثبات امتلاك الفكر العربي الإسلامي المعاصر للبديل في تراثه الفكري أحياناً أخرى .

وإذا شئنا أن نعبر عن المعرفة التي كانت تنتجها هذه المرحلة من النظر إلى التراث الثقافي بوصفها إيديولوجيا ، أي بوصفها تعبر في الوقت ذاته عن فترة تاريخية ، وعن التصورات التي سادت لدى فئات معينة حوله وشكلت موقفها منه ، فإنه يبدو لنا من الممكن أن نقول بأن الموقف الذي عرضنا له من التراث كان بمثابة الإيديولوجيا التي حركت الوعي بالأصالة ضد هيمنة الثقافة الغربية وتصوراتها الإيديولوجية . أما من حيث الفئات ، فإننا نتفق مع ما جاء عند أنور عبد الملك في كتابه " الجدل المجتمعي " (بالفرنسية) حين يؤكد أن تحليل علاقة الأفكار المجتمعية بالواقع لا ينبغي أن تتخذ صفة المطابقة التامة بين تصورات إيديولوجية معينة وبين فئات مجتمعية محددة ، وأنه ينبغي ، أيضاً ، أن ننظر في نوع التكوين الذي تلقاه من يحملون الأفكار . لذلك نقول إنه بقدر ما ساعدت تلك التصورات على مواجهة إيديولوجيا الغرب ، بقدر ما أصبحت في الوقت ذاته إيديولوجيا الفئات المحافظة والفئات ، التي من بين الباحثين والمثقفين ، تلقت تكويناً تقليدياً ، يرجع إلى النظام الجامعي التقليدي في المجتمعات العربية الإسلامية . هذا حكم عام يساعدنا في الفهم ، ولكنه لا ينطبق بصورة مضبوطة على كل الحالات التي يمكن أن يتجه إليها تحليلنا .

في مواجهة التصور الذي كان موضوع عرضنا في الفقرة السالفة ، نما تصورٌ آخر حول التراث . والذي يميز هذا التصور أنه نما ضمن التأثر بالثقافة الغربية . وسواء تعلق الأمر ضمن هذا التصور السالب بالإتجاه الليبرالي ، أم بالإتجاه الإشتراكي ، فإن الموقف من التراث الثقافي كان سالباً ، أو كان ، في الحد الأدنى منه ، لا يمنح قيمة كبرى للتراث في تكوّن المعرفة المعاصرة . فالمعرفة التي أنتجها أسلافنا ليست قادرة ، من منظور هذا التصور ، على أن تساعدنا على فهم الإشكالات المعاصرة لمجتمعنا ، أو أن تساعدنا على السير في طريق حلها وتجاوزها . فالفترة التي تفصلنا عمّا أنتجه أسلافنا من معارف كافية لأن تجعل من هذه المعارف جزءاً من تاريخ المعرفة الإنسانية ، تم تجاوزه في أكثر من مظهر . بدافع من هذا الموقف كان هنالك إبتعاد عن دراسة نصوص التراث والإهتمام بها .

إذا شئنا أن نعبر مرة اخرى عن هذا التصور بوصفه إيديولوجيا لفترة معينة ولفئات محددة من المجتمع ، فإنه يبدو لنا أنه من الممكن أن نقول إن هذه الإيديولوجيا قد بدأت في التشكل منذ الإتصال بالغرب ، عن طريق ظاهرة الإستعمار أو قبلها ، وأنها قد ازدادت وضوحاً مع زيادة مظاهر التحديث في المجتمع العربي في الزمن اللاحق .

لكن ، وإتفاقاً مع صورة الجدل التي حددناها منذ بداية هذه الدراسة لعلاقة المعرف بالأيديولوجيا ، فإننا نؤكد أن كلاً من هذين التصورين الأيديولوجيين المختلفين قد أطّرا إنتاج معرفة . فقد مكننا التصور الأول من معرفة إزدادت كماً وعمقاً بالتراث . ومكننا التصور الثاني من الإقتراب ، أكثر فأكثر ، من النظريات التفسيرية التي نشأت ضمن الثقافة الغربية المعاصرة ، وما ارتبط بها من مناهج تحليلية . لقد كان كل من التصورين ينتج المعرفة ، ويساهم في تشكّل الإيديولوجيا في الوقت ذاته . ولذلك فإنه بالقدر الذي نتعرف فيه هذا التصور أو ذاك بوصفه إيديولوجيا تعبر عن فترة أو عن فئة ، ينبغي البحث في المعرفة التي أطرها هذا التصور الإيديولوجي . وبمثل ذلك فإنه ينبغي فهمها في ضوء إطارها الإيديولوجي .

لكن ما ينبغي أن نأخذه بعين الإعتبار أيضاً هو أن المواقف ، التي تتشكل منها مادة المعرفة أو مضمون التصورات الايديولوجية لا تظل ثابتة ، ولا تحتفظ بنفس صورتها وقيمتها على صعيد المعرفة والايديولوجيا معاً . من أجل التحليل الموضوعي ، إذن ، لا غنى عن مراعاة التطورات .

في هذا الإطار نؤكد أنه حدثت تطورات في الموقف من التراث ، خاصة لدى أصحاب التصور التحديثي ، وبصفة أخص لدى دعاة الإتجاه الإشتراكي . لم يعد التفكير في التراث يريد أن يستمر كموقف منه ولكن خارجه ، بل إنه غدا يطمح في أن يصبح موقفه من التراث متبلوراً من داخله . لم يعد أمر التفكير في التراث متروكاً للطرف الآخر ، بإعتباره خارج التصور الإيديولوجي ، بل أصبح من المطلوب ، ضمن التصور الإيديولوجي ، تكوين معرفة موضوعية عن التراث . لم يعد التصور الإيديولوجي الذي تبناه عدد من المفكرين قابلاً للإستمرار في حالته دون أن يطور بداخله معرفة موضوعية عن التراث . وفي هذا الإطار نشأت ضمن

التصور الإيديولوجي الذي نحن بصدد الحديث عنه فكرة امتلاك التراث كمعرفة . هذا العنصر الجديد يُعتبر خطوة معرفية نحو التخلص من إطلاقية التصور الإيديولوجي السالف . وفي هذا الإطار تُطرح مشكلة جديدة هي تأويل التراث . لم يعد اليسار الفكري العربي يقبل أن يترك مسألة التراث للإتجاه الفكري المحافظ ، يعمل وحده على تأويله وعلى استغلال عناصره ضمن الصراع المجتمعي والإيديولوجي الراهن . لقد تم إدراك الواقع في خصوصيته ، من حيث هو واقع له تاريخ حضاري ، وتاريخ لا يمكن إهماله دون أن تتصف نظريتنا عنه بعدم الدقة والموضوعية .

لكن ضرورة العودة إلى التراث لا تكون بمعنى مجرد الإستعادة الشاملة له فحسب ، ولا بمعنى الإتجاه نحوه من أجل إثبات السبق الفكري والحضاري . ضرورة العودة إلى التراث مرتبطة ، موضوعياً ، في هذه المرحلة بتأويله . وضمن الجدل العام ، الذي يشكّل موضوع دراستنا الحالية ، فإن التأويل يعني البحث داخل المعرفة التي أُنتجت في فترة إزدهار الحضارة العربية الإسلامية، عن إبراز إتجاهات معينة من التفكير . فالتراث لا يتضمن عناصر نظريات مثالية روحانية صوفية وغنوصية فحسب ، وهي ما عمل الباحثون حتى الآن على إبرازه بل يتضمن ايضاً عناصر عقلانية وواقعية ومادية ، وهي ما سيسعى التأويل إلى ابرازه . وهكذا بعد أن كان هذا التصور في صيغته الأولى موقفاً من التراث ، أصبح موقفاً من داخل التراث . بعد أن كان التراث ضمن الصيغة الإيديولوجية السابقة معرفة لا يمكن أن تفيد في فهم وتحليل مشكلاتنا المعاصرة ، أصبح معرفة من الضروري تأويلها لبيان المواقف التي تدعم ضمنها الموقف الأيديولوجي الراهن .

- ٣ -

لم تكن الفقرة السالفة إلا تمهيداً هدفنا من ورائه أن نبرز أنه إذا طرحت مسألة التراث الثقافي في الفكر المغربي المعاصر ضمن جدل المعرفة والإيديولوجيا ، فإن ذلك يبدو منسجماً مع كون الفكر المغربي جزءاً من الفكر العربي المعاصر بتأثراته ،

وإشكالاته ، وآفاقه .

وإذا كنا في نهاية الفقرة السابقة قد أشرنا إلى التطور الحاصل في طرح مسألة التراث ، والذي ينبغي أن يؤخذ بعين الإعتبار ، فإن هذا التطور هو ما يؤطر في نظرنا فهم الكيفية التي طُرحت بها هذه المسألة ضمن الفكر المغربي المعاصر ممثلاً هنا بمحمد عابد الجابري .

هناك ، لا شك ، بعض الإختلافات في الفهم والتأويل تميز موقف الجابري عن بعض المفكرين العرب الآخرين . لكننا أعطينا الأولوية لما هو مشترك على حساب هذه الإختلافات ، بل وحاولنا ، في السابق ، أن نُضفي النسبة حتى على وعي الجابري ذاته بمدى هذا التمايز ، وبمدى الجدة التي تميزت بها دراساته حول التراث[1] .

منذ الدراسة التي أنجزها عن الفارابي[2] تعاقبت الدراسات التي قام بها الجابري حول ابن رشد وابن خلدون والغزالي وابن سينا ، وكلها تؤكد وجهة نظر منسجمة هي التي كان من بين أهم نتائجها تأكيد وجود قطيعة إبستمولوجية ، تفصل بين إشكالية الفلسفة العربية الإسلامية في مشرق العالم الإسلامي ، وما بلوره فلاسفة المغرب والأندلس من إشكاليات .

طرح محمد عابد الجابري ، مسألة العلاقة بالتراث الفلسفي والموقف منه ضمن شروط معرفية إيديولوجية ، كان من عناصرها الأساسية ذلك التحول المعرفي ذو الدلالة لموقف الماركسيين واليسار الفكري العربي عامة من التراث . لذلك لم يكن من الغريب أن نجد لدى الجابري صدى لهذا الجدل بين الشروط الإيديولوجية لطرح مسألة التراث ، وبين مقتضياتها المعرفية . عبر الجابري بوضوح عن وعيه بتداخل العنصرين المعرفي والإيديولوجي في طرح مسألة التراث ، كما عبر عن وعيه بأن للنصوص التراثية قيمة معرفية وقيمة إيديولوجية في الوقت ذاته . وقد كان له بصدد هذه المسألة موقف متميز عمّن عداه من المفكرين العرب المعاصرين .

---

(١) راجع كتابنا « حوار فلسفي » دار توبقال ، الدار البيضاء (١٩٨٥) ، الفصل الرابع والفصل الخامس .

(٢) « مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية » شارك بها الجابري في مهرجان الفارابي ، =

كيف يطرح الجابـري ، إذن ، مسألـة التراث ؟ وكيف تـبرز ، ضمن هذا الطرح ، صورة معينة للجدل بين ما هو معرفي وما هو إيديولوجي ؟

يبرز هذا الجدل في مظهره الأول في تصريح الجابري بأنه يريد أن يوظف النقد المعرفي في فهم وحدة وإختلاف المنطلقات التي تعتمد عليها القراءات المختلفة للتراث .

إن اختلاف المنطلق الإيديولوجي للقراءات التي مورست على نصوص التراث لا يمنع ، مع ذلك ، من وجود وحدة بينها من حيث إن الفعل العقلي المنتج لها جميعاً واحد ، وهو الرجوع إلى سلف ما قد يختلف من قراءة إلى أخرى . يبرز الجـابري ، إذن ، أن النقـد الذي يبـدو ضرورياً هـو نقد معـرفي وليس نقـداً إيديولوجياً . نقرأ في كتاب الجابري " نحن والتراث " : « ما يهمنـا من عرض القراءات السائدة للتراث ، في الفكر العربي المعاصر ، ليست " الأطـروحات " التي تقررها أو تتبناها أو " تكتشفها " هذه القراءة أو تلك ، وإنما يهمنا فيها جميعها طريقة التفكير التي تنتجها ، أي " الفعل العقلي " اللاشعوري الذي يؤسسها . إن نقد الأطروحات ، عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه ، هو نقـد إيديولوجي للإيديولوجيا ، وبالتالي فهو لا يمكن أن يُنتج سوى إيديولوجيا ، أما نقد طريقة الإنتاج النظري ، أي " الفعل العقـلي " فهو وحـده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ويمهد الطريق ، بالتالي ، لقيام قراءة علمية واعية »[1] .

هكذا نرى ، إذن ، أنـه لتأسيس قـراءة للتراث تتجاوز مـظاهر النقص في القـراءات القائمـة ، فإن اختيـار الجابـري يقع عـلى النقد المعـرفي دون النقـد الإيديولوجي . فهناك عائق إبستمولوجي يتمثل في العـودة إلى سلف ما ، رغم اختلافه ، وهو العائق الذي لا يمكن الوقوف على حقيقته إلا بنقد معرفي . فالنقد الإيديولوجي قد يكون قادراً على اكتشاف العناصر الإيديولوجيـة عند الآخـر ،

= بغداد ، تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٧٥ ، وأعاد نشرها في في عدد من المجلات ، ثم نشرها في كتابه **« نحن والتراث »** .

(١) محمد عابد الجابري : **« نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي »** ، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) ، ودار الطليعة (بيروت) ، ١٩٨٠ ، ص ١٢ .

ولكنه ، في حد ذاته ، غير قادر على تأسيس معرفة علمية . إنه لا يقدم لنا عن الأيديولوجيا ، إلا بديلاً إيديولوجياً .

النقد المعرفي هو ، من جهة أولى ، طريق للكشف عن الأساس المعرفي الذي تقوم عليه الأطروحات النظرية التي تكون لها أيضاً خلفيات إيديولوجية . وهو من جهة ثانية ، سبيل لبناء تصور معرفي حول المادة التي تعلقت بها تلك الأطروحات الإيديولوجية . النقد المعرفي أيضاً تمهيد للمرور نحو فعل عقلي آخر يلغي ، ضمن منهج تفكيره ، كل سلف ويتجه إلى البحث في مادة معرفته ضمن علاقة مباشرة بها .

هناك فعلان عقليان تتجلى من خلالهما ، بصورة مختلفة ، علاقة المعرفة بالإيديولوجيا . الفعل العقلي الأول هو ما ينبغي لنا من أجل فهم علمي للتراث أن نقطع مع منهجه ، هو الفعل الصادر عن العقل العربي في واقعه الراهن ، وهو كما يصفه الجابري : « بنية ساهمت في تشكيلها عناصر متعددة على رأسها أسلوب " الممارسة النظرية " (النحوية والفقهية والكلامية) التي سادت في عصر الإنحطاط ، الأسلوب الذي قوامه القياس منهجاً علمياً »[1] .

أما الفعل العقلي الجديد الذي يجعل الذات هي التي تحتوي التراث وليس العكس ، فهو يصدر عن عقل يريد له الجابري أن يتشكل من عناصر جديدة هي بالدرجة الأولى نوع من التكامل بين المناهج المعاصرة المختلفة دون رفع أي منها إلى درجة السلف ذي القيمة المطلقة . يقوم هذا الفعل العقلي الجديد ، الذي تتحقق فيه وبفضله القطيعة الإبستمولوجية ، على أساس منهجي جديد غير منهج القياس . إنه يريد أولاً أن يؤسس نظرة موضوعية إلى التراث ، وذلك عبر فصل الموضوع عن الذات في مرحلة أولى ، أي إدراك التراث في تاريخيته وموضوعيته ، وعبر فصل الذات عن الموضوع في مرحلة ثانية ، بمعنى أن تكون الذات العربية الراهنة هي التي تحتوي التراث بأهدافها ، وليس العكس . ومن الواضح أن هاتين الخطوتين مترابطتان ، وأن تحقيق الموضوعية على المستوى الأول يقتضي تحقيقها على المستوى الثاني . ذلك لأنه ينبغي أن نفصل ذاتنا عن التراث ، بحيث لا نكون

(١) راجع هذا التصور ضمن كتاب الجابري : بنية العقل العربي ، (المركز الثقافي العربي) ، (الدار البيضاء) ، (١٩٨٦) .

ذواتاً تراثية بل ذواتاً لها تراث ، حتى يمكن أن نفصل هذا الموضوع ذاته عنا ونفهمه في ذاته وفي تاريخيته .

هناك ميزة أخرى لهذا الفعل العقلي ، الذي سعى الجابري أن يحقق بفضله قطيعة إبستمولوجية مع القراءات السائدة للتراث ، وهي هذا الجدل الذي يدعو له بين فهم التراث واستثماره . وهاتان عمليتان متمايزتان ومرتبطتان في الوقت ذاته ، ويمكن أن نقول إن الجدل بينهما هو ، في جانب منه ، جدل بين المعرفة والإيديولوجيا .

فهم التراث معناه إستيعابه ككل بمختلف تياراته ومراحله . وهذا يقتضي منا أن نفهمه بنيوياً ، أي في وحدته حسب كل مفكر وكل مرحلة ، وأن نفهمه تاريخياً، بتعيين المجال التاريخي لإنتاج كل فيلسوف أو مفكر ، كما يقتضي منا فهم التراث ، فضلاً عن ذلك ، أن نحاول الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية التي انتدب نفسه للقيام بها أي إنتاج فكري نقرأه : « أما على مستوى التوظيف فيجب أن نتجه أكثر وأكثر إلى أعلى مرحلة وقف به التقدم . . . أما أن نبحث فيما يمكن أخذه من المعتزلة والشيعة والخوارج والأشاعرة ثم الفلاسفة ، فهذا عمل غير تاريخي ، لا يؤدي إلا إلى حلقات مفرغة . ذلك لا ما نريد ، بل ما يمكن ، أن نتعامل معه نحن اليوم من التراث ، ليس التراث كما عاشه أجدادنا ، وكما تحتفظ لنا به الكتب ، بل ما تبقى منه ، أي ما تبقى منه صالحاً لأن يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة وقابلاً للتطوير والإغناء ليعيش معنا مستقبلنا »[1] .

هناك إذن عمليتان تنطلقان معاً من الحاضر (الذات) إلى الماضي (الموضوع) ، ولكنهما مختلفتان في ذاتيهما وفي أهدافهما. فما تهدف اليه العملية الأولى هو تحقيق معرفة عن التراث ، ولذلك فإن التركيز ضمنها يتم على القدرة المعرفية للذات التي تبحث في التراث ، والوسيلة الأساسية في هذه العملية هي منهج موضوعي يستطيع أن يقدم لنا التراث كما في وحدته الإشكالية ، وضمن مجاله التاريخي مبرزاً ، في الوقت ذاته ، وظيفته الإيدولوجية . أما العملية الثانية ، فإنها لا تقصد أن تتجه إلى التراث لكي تفهمه تاريخياً ، بل لكي تجعله راهناً ، ولكي

---

(١) الجابري : نحن والتراث ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥٨ .

تتعامل معه انطلاقاً من القضايا الراهنة للفكر والواقع العربيين المعاصرين . وليست هذه العملية لإستثمار التراث معرفية فحسب ، بل هي إيديولوجية أيضاً .

هكذا ، يبدو لنا أن الجدل بين ما هو معرفي وما هو إيديولوجي يتخذ صورة وحدة بينهما . ذلك أن استعادة التراث تصبح معرفية وإيديولوجية ، في الوقت ذاته . فلكي نستعيد التراث ، أو عناصر منه ، لخدمة قضايا أو مواقف إيديولوجية راهنة ، ينبغي أن نتجه نحو معرفة التراث بأقدر المناهج على معرفته في ذاته حتى نتمكن من عزل العناصر التي يمكن أن تكون لها قيمة ضمن قضايا الفكر العربي الراهنة أو في آفاق مستقبلة . فالمعرفي بدون الإيديولوجي يصبح مادة ميتة يغدو احياؤها كتراث عملية بدون فائدة . أما الإيديولوجي بدون المعرفي فإنه يؤدي إلى التعامل مع مادة معرفية بإصدار الأحكام عليها دون معرفتها في ذاتها ، ودون التمييز نتيجة لذلك بين العناصر التي يمكن أن نأخذها من التراث وتلك التي يمكن أن نتركها .

جدل المعرفة بالإيديولوجيا قائم في مضمون التراث ، ولكنه موجود أيضاً في منهجنا لتحليل مضمون التراث ، وفي موقفنا منه . جدل المعرفة والإيديولوجيا قائم في الموضوع ، الذي ينبغي أن نميز بداخله بين العناصر التي تعود إلى جانبي الجدل ، ولكنه يوجد ، أيضاً ، في الذات التي لا يمكن أن تصل إلى تقويم موضوعي لموضوعها دون أن تكون لها أدوات منهجية معرفية وأهداف ومواقف إيديولوجية .

لذلك يذكّرنا الجابري في كل حين عند تحليله للتراث أن لكل فكر مضمون معرفي ومضمون إيديولوجي . ويكون تحليل الجدل بين هذين المضمونين هو المستوى الثاني من الجدل بين المعرفة والإيديولوجيا ، كما يظهر من خلال وجهة نظر الجابري .

يمكن فهم المضمون المعرفي ضمن الحقل المعرفي لهذا الفكر ، وهو يتكون من نوع واحد ومنسجم من « المادة المعرفية » ، وبالتالي من الجهاز التفكيري : مفاهيم ، تصورات ، منطلقات ، منهج ، رؤية . . . وأما المضمون الإيديولوجي الذي يحمله ذلك الفكر ، فهو الوظيفة الإيديولوجية (السياسية الإجتماعية) التي يعطيها المفكر للمادة المعرفية التي يتكون منها .

يعني المضمون الإيديولوجي التصرف في المادة المعرفية ، لحقل معرفي معين ، بتوجيهها لأداء وظائف سياسية ومجتمعية معينة . ومن حيث إن الأمر كذلك ، فإن تغير التوجيه الإيديولوجي لتلك المادة المعرفية لا يعني أنها لا تظل قائمة ، وذلك لأن أساس المعرفة شروط إبستمولوجية يظل الحقل المعرفي قائماً ما دامت موجودة . أما المضمون الإيديولوجي فهو يخضع لشروط مجتمعية في أساسها . ونتيجة لكون الجدل بين المعرفي والإيديولوجي يكون على هذه الصورة ، فإن تطور المعرفي لا يكون بالضرورة مساوقاً للإيديولوجي . فغالباً ما يكون أحدهما ، كما يرى الجابري ، متقدماً على الآخر . ولذلك فإن « الإنتماء إلى نفس الإشكالية وإلى نفس الحقل المعرفي لا يعني ، بالضرورة ، الإنخراط في نفس الإيديولوجيا ، ولا توظيف المادة المعرفية التي يقدمها ذلك الحقل المعرفي في أغراض إيديولوجية واحدة ، بل إن ما يحصل في كثير من الأحيان هو أن تحمل المنظومة المعرفية الواحدة ، بل الفكرة الواحدة ، مضامين إيديولوجية مختلفة »[1] .

إن صيغة الجدل التي تحدثنا عنها أعلاه هي التي تتحكم في صيغة السؤال والجواب عمّا يمكن أن نأخذه ، أو نتركه ونحتفظ له بمجرد القيمة التاريخية ، من نصوص التراث ، أي ما يمكن اعتباره مادة حية يمكن استثمارها في معالجة قضايانا الراهنة ؛ وما يمكن اعتباره مادة ميتة ، ليست لها إلا قيمة تاريخية .

يعبّر الجابري بوضوح عن وجهة نظره حول ما بقيت له قيمة من نظريات الفلسفة العربية الإسلامية : إنه ما جاءت به الفلسفة الإسلامية من جديد بالنسبة للفلسفة اليونانية . فالفلسفة الإسلامية ظلت باستمرار قراءة للفلسفة اليونانية ، ولذلك فإن « الجديد فيها يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها ، بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف . . . ففي هذه الوظائف ، إذن ، يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى . . . عن تاريخ »[2] .

هكذا ، إذن ، يكون تاريخ الفلسفة الإسلامية من هذا المنظور هو تاريخ

---

(١) المصدر ذاته ، ص ٣٢ .

(٢) المصدر ذاته ، ص ٣٧ .

التوظيف الإيديولوجي للمادة المعرفية المأخوذة عن الفلسفة اليونانية . فليس هنالك في تاريخ الفلسفة الإسلامية معرفة بل إيديولوجيا فقط .

لكن ، لماذا كانت هذه هي خاصية الفلسفة الإسلامية بالذات ؟ لأنها لم تكن ، في نظر الجابري ، قراءة متجددة ومتواصلة لتاريخها الخاص ، ولأنها لم تعمل على إنتاج تاريخ خاص بها بإنتاج معارف جديدة وتطويرها . « إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية ، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة »[1] .

لا تغيب عن الجابري النتيجة المباشرة لمثل هذه الوجهة من النظر ، وهي النتيجة التي يمكن تلخيصها في السؤال الآتي : هل لم يضف المسلمون طيلة القرون التي دامها إزدهار حضارتهم أي جديد على مستوى تطور المعرفة الإنسانية ؟ يعلم الجابري ، طبعاً ، أن الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب من شأنه أن يضع نظريته في مصاف النظرية الإستشراقية الأكثر تعبيراً عن النظرة المركزية الأوروبية . ولذلك فإنه يتابع تحليله السابق قائلاً : « إن هذا لا يعني أن العلم لم يحقق أي تقدم في الحضارة العربية الإسلامية . كلا ، إن الخطوات الهائلة التي قطعتها الرياضيات مع الخوارزمي والكرخي والسموءل المغربي ، والتقدم الذي عرفه علم الفلك مع البستاني ، والإنجازات التي حققها الطب مع الرازي وابن سينا . . . كل ذلك خطا بالمعرفة العلمية في الحضارة العربية الإسلامية خطوات لا جدال في أهميتها ، ولكنها مع ذلك لم تغير الرؤية الفلسفية السائدة شيئاً يُذكر ، وما كان لها أن تفعل . فبالإضافة إلى أن ما تم من تقدم في مجال البحث العلمي لم يخرج عن حدود الحقل المعرفي السائد ، إذ كان إستمراراً للمعرفة العلمية السائدة وامتداداً لخط سيرها ، فإن ما كان يهم فلاسفة الإسلام ليس بناء تصورات جديدة على أسس جديدة ، بل جعل التصور الديني مقبولاً من طرف العقل ، وجعل التصور العقلي مشروعاً في نظر الدين ، الشيء الذي جعل من الفلسفة الإسلامية خطاً إيديولوجياً مسترسلاً »[2] .

---

(١) المصدر ذاته ، ص ٣٤ .

(٢) المصدر ذاته ، ص ٣٦ ـ ٣٧ .

عند التفكير في فلسفات ابن رشد والفارابي وابن خلدون ، يرى الجابري أن ما يمكن الإحتفاظ به من هذه الفلسفات كشيء له قيمة لا يكمن في المادة المعرفية التي كانت تروج لها ، بل في جانبها الإيديولوجي . يقول الجابري « إن المحتوى المعرفي في الفلسفة الإسلامية ، بل في كل فلسفة سابقة لمرحلتنا المعاصرة ، يشكل في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد ، أما بالنسبة للمضمون الإيديولوجي فالأمر يختلف . إن له ، بشكل من الأشكال ، " حياة أخرى " يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة »[1] .

هذا ما يجعل الجابري ، وهو يتحدث عمّا تبقى من فلسفة ابن رشد ، يؤكد أن ما يمكن الإحتفاظ به من هذه الفلسفة هو الروح الرشدية التي يقول عنها : « إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا ، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب ، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي . تبنّي الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية »[2] .

وبالرغم من أن الجابري لا يستخدم نفس العبارة بالضبط في حديثه عن ابن خلدون وعلاقتنا به ، فإننا يمكن أن نؤكد أن ما يمكن الإحتفاظ به من الخلدونية لا يتمثل في معرفتها ، بل في روحها ، أو كما يقول الجابري ، في إشكاليتها . من حيث هي معرفة ، فإن الخلدونية « طموح مقيد بنظام من المفاهيم والتصورات ينتمي إلى مرحلة علمية ـ معرفية تجاوزها الفكر الحديث ، عندما حقق القطيعة مع المفاهيم الأرسطية والتصورات المبنية عليها[3] أما من حيث هي إيديولوجيا فإن الخلدونية إشكالية نقدية في التاريخ ، ويرى الجابري أن « إشكالية ابن خلدون ما زالت معاصرة لنا ، أي قابلة لأن تندمج في إشكاليتنا الراهنة ، وقابلة لأن تتفاعل معها وتساهم في توضيحها ، وتوفير الشروط الضرورية لتجاوزها »[4] .

إذا أخذنا من الخلدونية روحها وإشكاليتها النقدية ، سيبدو لنا أنها أصبحت

---

(١) المصدر ذاته ، ص ٥٨ ـ ٥٩ .

(٢) المصدر ذاته ، ص ٦٥ .

(٣) المصدر ذاته ، ص ٣٩٢ .

(٤) المصدر ذاته ، ص ٣٧٦ .

أمامنا لا خلفنا وأن « ما تبقى من الخلدونية هو ما يجب أن ننجزه وليس ما أنجزته »[٥] .

كل هذه النماذج تبرز لنا أن الإستثمار الراهن والإيديولوجي لمعرفتنا بالتراث يغدو أساساً لموضوعيتها ، إذ بدون هذا الإستثمار لن نتمكن أولاً من التمييز داخل نصوص التراث بين ما هو مادة معرفية منتهية ، وبين ما هو وظيفة إيديولوجية يمكن الإحتفاظ بها ، كما لن نتمكن من أن نعطي لمعرفتنا بالتراث أساساً وهدفاً موضوعيين .

- ٤ -

لم يعرف الفكر المغربي المعاصر جدل المعرفة والإيديولوجيا في مجال بحثه في التراث الفلسفي فحسب ، بل إن هذا الجدل يظهر أيضاً في مجال البحث في العلوم الإنسانية المتعلقة بالمغرب . وسنركز على استقصاء مظاهر هذا الجدل في علمين رئيسيين هما علم الإجتماع والتاريخ . غير أن ما يميز بحثنا في هذا الجدل هو أن طرفيه يتغيران بالنسبة لما كان عليه الحال في التراث الفلسفي . فجدل المعرفة والإيديولوجيا يصبح قائماً ، في حالة العلوم الإجتماعية الخاصة بالمغرب ، بين المعرفة التي أنتجت في الفترة الإستعمارية وبين المعرفة التي ينتجها اليوم باحثون وطنيون . ومن الواضح ، حسب صيغة الجدل التي تضمنها تحليلنا منذ بداية هذه الدراسة ، أن الجدل يربط بين هاتين المعرفتين بوصفهما معرفة وإيديولوجيا ، ولكن هذا الجدل يوجد داخل كل معرفة منهما .

وقد سبق لنا ، في الواقع ، أن تناولنا هذا الموضوع في دراسات سابقة . فعند دراستنا لتطور الصياغة الإيديولوجية للإستشراق بينا أن النقد الإيديولوجي للدراسات الإستشراقية يبدو ضرورياً ، وذلك من أجل أن نتبين ملامح المرحلة الثانية من الإستشراق ، تلك التي تجعل هذا النوع من الدراسات مستمراً ، بالرغم من ظاهر الإعلان عن نهايته ، وتلك التي يبدو أنه قد تم فيها إنشاء معرفة

---

(١) المصدر ذاته ، ص ٤٠٤ .

جديدة تم فيها تغيير بعض عناصر الإيديولوجيا القديمة التي كانت توجهها .

لم ننكر على الدراسات الإستشراقية صفة المعرفة ، ولكننا أبرزنا أنها لا تزال تخضع للشروط التي تجعل منها تعبيراً إيديولوجياً عن فترة الهيمنة الإستعمارية ، وعن العلاقة التي ربطت على الصعيد الثقافي بين حركة الإستعمار وبين المعرفة التي أنتجتها من جهة ، ثم بينها وبين إمكانية معرفة موضوعية جديدة . نستعيد هنا تحديدنا لهذه العلاقات في قولنا : « إن الدراسات القائمة في الجامعات الغربية والمهتمة بالعالم العربي الإسلامي لا تزال ، على إختلاف علومها ، خاضعة للتوجهات الإيديولوجية العامة التي قامت على أساسها الدراسات الإستشراقية . وقد تدعى هذه الدراسات علمية ، ولكن هذه الصفة بالذات لا تتحقق بمجرد الدعوة إليها ، أو بمجرد إدعائها . والسبب الرئيسي لبقاء هذه الدراسات ضمن الهيمنة الإيديولوجية يأتي في نظرنا من طرفين : فمن جهة الدارسين الأوروبيين والأمريكيين ، أو غيرهم ، يكون من اللازم أن تتلخص الأبحاث حول الشرق في كثير من التقاليد العلمية ، التي ورثتها عن نشأتها التي تحققت ضمن شروط إيديولوجية كان الغرب يدرك فيها نفسه على أنه مركز الحضارة[1] .

لم نحاول في دراستنا حول الإستشراق أن نتبين الشروط التي تُضفي على هذه المعرفة طابع الإيديولوجيا فحسب ، بل حاولنا أيضاً أن نبحث في الشروط التي تجعل منها علماً موضوعياً يساهم في بلورة فرضيات موضوعية حول ثقافة الشرق الذي يدرسه . لقد أكدنا في دراستنا السابقة : « إن تحقيق الشروط العلمية في الدراسات الإنسانية المتعلقة بالشرق يقتضي أن يكون هنالك إسهام من طرف آخر . فالطرف ـ الموضوع ـ في هذه الدراسات ينبغي أن يُسهِم ويصبح بدوره طرفاً منتجاً للعلوم الإنسانية ، وطرفاً معنياً بتعيين شروط الموضوعية في هذه العلوم . إن نهاية الإستشراق لن تتم من طرف واحد . وما لم تتجاوز العلوم الإنسانية الراهنة في العالم العربي كثيراً من العوائق الإبستمولوجية ، التي تعوق نموها الطبيعي ، فإن المجال يبقى دائماً مفتوحاً لأن يكون للإستشراق الدور الذي كان له حتى الآن ، أي من حيث هو العلم الإنساني الأساسي الذي موضوعه العالم العربي الإسلامي .

---

(١) راجع كتابنا « العلوم الإنسانية والإيديولوجيا » ، دار الطليعة (بيروت) ١٩٨٣ ، ص ١٧١ ـ ١٧٢ .

إن مجرد النقد الذي يحيل هذا العلم إلى إيديولوجيا ليس كافياً . ولذلك فإن هذا النقد لا يبلغ غاياته عندنا إلا إذا أحالنا على البحث في الوضعية الراهنة للعلوم الإنسانية في العالم العربي وتبين العوائق الإبستمولوجية لها ، وذلك بوصفها العلم الإنساني البديل المنتظر، الذي يمكن أن يجعل مهمة الإستشراق مستنفذة كعلم »(٢) .

إذا كانت دراستنا للإستشراق قد أدت بنا إلى القول بضرورة النقد الإيديولوجي ، أي النقد الباحث عن الخلفيات الإيديولوجية ، فإنها قد أدت بنا ، في الوقت ذاته ، إلى أن نتبين عدم كفاية هذا النقد . فالنقد الإيديولوجي يبرز الخلفيات الإيديولوجية للمعرفة التي تكون موضوعاً له ، ولكنه في حد ذاته غير قادر على تأسيس علم بديل .

هذا الجدل نفسه هو الذي تحكم في دراسة أخرى ضمها نفس الكتاب مع الدراسة السابقة ، وتعلقت بالخلفيات الإيديولوجية للعلوم الإجتماعية للفترة الإستعمارية . فقد أكدنا أيضاً أن النقد الإيديولوجي ليس كافياً رغم ضرورته ، كما أنه لا يعني الرفض المطلق لتلك المعرفة التي ينتقدها بوصفها إيديولوجيا فقط في مقابل معرفة علمية بديلة . أكدنا في هذه الدراسة بأن « دراسة الخلفيات الإيديولوجية للعلوم الإجتماعية الإستعمارية أمر شائك ، لأنه يتطلب منا منذ البداية أن نحدد المعنى الدقيق الذي نبحث به عن الخلفيات الإيديولوجبة . فإن هدفنا من إبراز هذه الخلفيات ومن وسم العلوم الإجتماعية التي يتعلق بها الأمر بالسمة الإيديولوجية ، ليس هو الرفض المطلق والنهائي لهذا الإنتاج العلمي . فإن مثل هذا الموقف جذاب وسهل . وعلى خلافه فإن الموقف الصحيح من علم الإجتماع الإستعماري هو محاورته من خلال شروطه وأهدافه ، ودراسة المفاهيم الأساسية له والناتجة لديه ، بناء على ارتباطه بتلك الشروط والأهداف . إن دراسة الخلفيات الإيديولوجية لعلم ما تعني البحث في الشروط المعرفية والمجتمعية والتاريخية التي نشأ فيها هذا العلم ، وفي أثرها على تكوّن نظرياته ومفاهيمه »(٢) .

إن سمة الإيديولوجيا التي قد يسمح لنا تحليلنا للخلفيات الإيديولوجية بأن

---

(١) المصدر ذاته ، ص ١٧٢ ـ ١٧٣ .

(٢) المصدر ذاته ، ص ١٧٤ .

نصف بها العلوم الإجتماعية التي تمثلت في الإنتاج الذي تحقق في الفترة الإستعمارية على يد مؤلفين ، ارتبطوا بدرجات متفاوتة بالحركة الإستعمارية وأهدافها ومخططاتها ، لا ينبغي أن تنسينا نصيب هذه العلوم من المعرفة ، ولا أن تنسينا أنه لا يمكن أن نتجاوز هذه العلوم بمجرد القول بصفتها الإيديولوجية . فالنقد الإيديولوجي لمعرفة ما يظل هو ذاته إيديولوجياً ، إن لم يتجاوز ذاته إلى مرحلة أعلى يصبح فيها منطلقاً لتأسيس معرفة جديدة . وفي الواقع ، فقد كان هذا هو تقويمنا العام لفكرة النقد المزدوج كما ظهرت عند الخطيبي . فقد أكدنا أن هذا النقد غير كافٍ ، في الوقت الذي أكدنا فيه أن العلوم الإجتماعية للفترة الإستعمارية « بالرغم من توجهها الإيديولوجي العام تحتوي على كثير من المعطيات والحقائق الجزئية التي لا يمكن للبحث الإجتماعي الراهن أن يتجاوزها بمجرد الإعلان عن نقد توجهها الإيديولوجي العام »[١] .

لقد كان موقفنا من مسألة العلوم الإجتماعية للفترة الإستعمارية يعبر عن جدل المعرفة والإيديولوجيا كما حددناه في الدراسة الحالية . فإن وصف معرفة ما بالأيديولوجيا لا ينفي مع ذلك قيمتها المعرفية ، كما أن الإنطلاق في تأسيس معرفة جديدة لا يعني ، أبداً ، انتفاء كل شروط ايديولوجية في سيرورة هذه المعرفة . ولذلك فقد أكدنا في خاتمة كتابنا « العلوم الإنسانية والإيديولوجيا » بأن « العلم الذي يمكن أن يقوم مقام البديل يجد جزءاً من مادته الأولى الأساسية في العلم الذي يُراد تجاوزه »[٢] .

من جهة أخرى ، فقد بينا أن الإنتقال من الإيديولوجيا إلى المعرفة لا يتم فقط عبر نقد إيديولوجي ، بل أيضاً عبر نقد إبستمولوجي ، يبحث في شروط المعرفة من حيث هي معرفة تعتمد مناهج وتقنيات وتصوغ نتائج وتبني نظريات ، وذلك ، بغض النظر عن الشروط الإيديولوجية التي تحيط بهذه المعرفة . بعبارة أخرى إننا نعتبر أن النقد الإبستمولوجي يمكن أن يكون مفهوماً شاملاً في هذه الحالة بحيث يتضمن فعلين متمايزين ومرتبطين في الوقت ذاته هما : النقد الإبستمولوجي من

---

(١) المصدر ذاته ، ص ١٧٥ .

(٢) المصدر ذاته ، ص ١٩٤ .

حيث هو دراسة للخلفيات الإيديولوجية لمعرفة ما ، وهذا ما ندعوه بالنقد الإبستمولوجي ، ثم النقد الإبستمولوجي بمعناه الدقيق وهو الذي يحاول أن يدرس المعرفة في ضوء شروطها الذاتية .

- ٥ -

نرى كذلك أن الإنتقال من الإيديولوجيا إلى المعرفة في مجال العلوم الإجتماعية يمر عبر توازن معرفي ، على الصعيد الكمي والكيفي معاً . ذلك أنه لكي نتمكن من وضع شروط موضوعية للمعرفة التي تتعلق بالبلاد غير الغربية عموماً ، ومنها حالة المغرب بصفة خاصة ، فإنه ينبغي تحقيق توازن معرفي مظهره الأساسي أن تصبح القاعدة الأساسية من العلماء الذين يقومون بدراسة المجتمع هم ممن ينتمون إلى هذا المجتمع ذاته ، وأن يصبح هؤلاء العلماء هم المصدر الأساسي للفرضيات المفسرة لظواهره . إن حالة العكس ، وهي في الغالب القائمة الآن ، تشعرنا بعدم توازن في إنتاج المعرفة المتعلقة بالمجتمع ، وتجعل الإهتمام بالصفة الأيديولوجية للمعرفة القائمة طاغياً على الإهتمام بها كمعرفة متصفة بالعلمية(١) .

وجدنا لدى مفكرين مغربيين آخرين ما ساعدنا على بلورة وجهة نظرنا وتعميقها بصدد الجدل بين المعرفة والإيديولوجيا . ويتعلق الأمر بعبد الكبير الخطيبي في نقده للمعرفة الإجتماعية من جهة ، وبعبد الله العروي في نقده للمعرفة التاريخية من جهة أخرى .

في سبيل بحثه عن الشروط الموضوعية ، التي يمكن أن تقوم على أساسها معرفة إجتماعية موضوعية في العالم العربي ، ينتقد عبد الكبير الخطيبي معرفتين - إيديولوجيتين هما ، من جهة أولى ، العلوم الإنسانية الغربية ومفاهيمها الشمولية ، ومن جهة أخرى المعرفة الإجتماعية التي أنشأها العالم العربي حول ذاته في القرون السالفة الذكر . هاتان المعرفتان غير واعيتين بذاتهما بصفتهما الإيديولوجية ، ولكن

---

(١) راجع دراستنا : كتابة التاريخ الوطني واستعادة التوازن المعرفي ، وتنشر هذه الدراسة ضمن كتابنا « كتابة التاريخ الوطني » ، دار الأمان ، الرباط (١٩٨٩) .

النقد الإبستمولوجي الذي يهدف بصفة مزدوجة إلى إبراز النسبية التاريخية للمفاهيم الناتجة عن هذين المستويين من المعرفة ، وإلى البحث في الوقت ذاته في الصلاحية الراهنة لهذه المفاهيم في تحليل وقائع المجتمع العربي ، هو الذي يساعدنا على كشف الجانب الإيديولوجي للمعرفة .

لذلك نجد عبد الكبير الخطيبي يدعونا إلى نقد إيديولوجيتين مُعتبراً نقدهما تمهيداً ضرورياً لتأسيس معرفة إجتماعية موضوعية راهنة في العالم العربي . لا بد من أجل تحرير التحليل الإجتماعي الراهن من سلطة المفاهيم التي أنتجتها معرفة فترات أخرى من نقد الإيديولوجيا الكامنة وراء هذه المفاهيم . وبالنسبة للمعرفة الإجتماعية التي نشأت وتطورت في الغرب ، والتي يتخذ الخطيبي مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي كنموذج لها ، فإن الإيديولوجيا التي ينبغي نقدها هي الميتافيزيقا الأرسطية التي ترى أن العلم لا يكون إلا بالكليات ولا تعير الإختلاف والجزئيات إهتمامها[1] . ونقد الخلفية الإيديولوجية لمفهومٍ ما ، يمهد لنا ، بصورة قوية ، للبحث في الصلاحية المعرفية لهذا المفهوم .

لكن التحليل الإجتماعي الراهن في العالم العربي لا ينبغي أن يتحرر من العلوم الإجتماعية التي نشأت وتطورت في الغرب فحسب ، بل أيضاً من تراثه المتمثل في التحليل الإجتماعي الذي أنشأه المجتمع العربي عن ذاته في القرون الماضية . النموذج الذي يتم نقده هنا هو ابن خلدون من خلال نقد مفهومه عن العصبية . يجب في نظر الخطيبي أن يتحرر التحليل الإجتماعي الراهن من الإيديولوجيا الثاوية خلف هذا المفهوم ، والمتمثلة في ميتافيزيقا العودة الأبدية . فهذا هو الشرط لمعرفة الصلاحية المعرفية لهذا المفهوم .

هكذا إذن نرى كيف تتأسس المعرفة عند الخطيبي على أساس نقد إيديولوجيتين . ويصرح الخطيبي بأن في هذا النقد نوعاً من الإقتصاد والإستراتيجية . يقول : « إقتصاد ، إستراتيجية ، هذا توضيح آخر للنقد المزدوج ، توضيح يسمح لنا بأن نميز من جهة المفهومات التي لها قدرة إبستمولوجية يمكن تحيينها ، ومن جهة أخرى المفهومات التي يجب أن نصنفها في تاريخ المعرفة

---

(١) راجع كتاب الخطيبي : النقد المزدوج ، دار العودة ، بيروت ، ص ١٥٨ .

ليس إلا . فالتحليل ، هنا ، ضروري لكي نتحكم في كل مجهود لإعادة التأويل ، في المدى الذي تكتسب فيه المفهومات الناتجة عن معرفة المجتمعات المسيطر عليها وعن العلوم الإجتماعية الغربية معنى تاريخياً ، وصدقاً إبستمولوجياً »[1] .

نجد عند عبد الله العروي أيضاً هذا الجدل ذاته . ففي مجال الكتابة التاريخية ، يدعو عبد الله العروي إلى ضرورة قيام باحثين وطنيين بكتابة تاريخ بلدهم ، حتى ولو كان ما يكتبونه لا يختلف عما هو قائم إلا بقليل أو ببعض الجزئيات . ذلك أن هنالك خلفية إيديولوجية وجهت الكتابات التاريخية التي أنجزت في الفترة الإستعمارية حول المغرب . تظهر مهمة النقد الإبستمولوجي عند عبد الله العروي في كونه يرى أنه ليس على الباحث العربي أن يكتفي بتمثل ما تمده به العلوم الإنسانية الصادرة عن باحثين غربيين ، بل عليه أن يمارس على هذه المعرفة نقداً يعيد بناء موضوعها ، واكتشاف الخلفيات الإيديولوجية التي توجهها . غير أنه يجدر بنا أن نشير إلى وعي عبد الله العروي بجدلية النقد والتأسيس ، نقد الإيديولوجيا وتأسيس المعرفة ، حيث يرى أنه عندما ينتقد النظريات التاريخية السائدة حول المغرب بالكشف عن مظاهرها الإيديولوجية ، ينطلق بدوره من منظور إيديولوجي مختلف . فالمهم هو أن سؤال الباحث الوطني يختلف عن أسئلة الباحثين الذين كتبوا في الفترة الإستعمارية ، وأنه يمنح هذا الباحث منطلقاً لتأسيس معرفة جديدة[2] .

- ٦ -

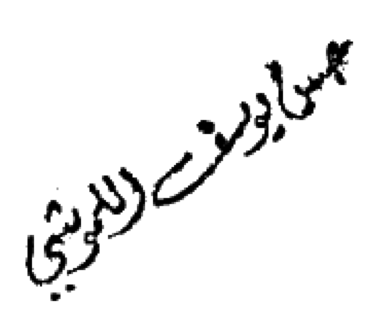
من خلال بحثنا في علاقة المعرفة بالإيديولوجيا حاولنا أن نتبين علاقتهما داخل الفكر المغربي المعاصر في صورة جدل . فالإيديولوجيا مُنطلق لنقد المعرفة وبيان

(١) المصدر ذاته ، ص ١٥٩ ـ ١٦٠ .

(٢) عبد الله العروي ، تاريخ المغرب ، مطابع مابسير ، ص ٩ وما يليها . راجع كذلك دراستنا : النقد الابستمولوجي ضرورته ومستوياته ، مجلة « دراسات عربية » ، اغسطس ١٩٨٣ ، وقد نُشر هذا المقال ضمن كتابنا « كتابة التاريخ الوطني » .

حدودها كما أنها ، في الوقت ذاته ، إطار موجه لها . لكن المعرفة تقوم أحياناً على نقد الإيديولوجيا بوصفها خلفية غير معلنة وبوصفها عائقاً للمعرفة .

إن صيغة الجدل هـذه أمر طبيعي في المجـالات التي تحدثنـا فيها عن هـذا الجدل ، أي الفلسفة والعلوم الإجتماعية .



الفهرست

محمد بوهنة (التويجي)

كتب أخرى للمؤلف

عن دار الطليعة (بيروت)

- فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار (١٩٨٠) .
- العلوم الإنسانية والإيديولوجيا (١٩٨٣) .

عن دار الحداثة (بيروت)

- ما هي الإبستمولوجيا ؟ (١٩٨٣) ، صدرت طبعة ثانية من هذا الكتاب عن مكتبة المعارف بالرباط (١٩٨٧) .

عن دار توبقال (الدار البيضاء)

- حوار فلسفي (١٩٨٥) .

عن دار الأمان (الرباط)

- كتابة التاريخ الوطني (١٩٩٠) .

٩٠/٣٠٠٠/١١٠٧

هذا الكتاب

بناء النظرية الفلسفية ... جهد فكري يسائل ويحلل على ضوء معطيات النتاج الفلسفي العربي والمغربي تحديداً ...

هل انتجنا فلسفة ؟ ما مدى قدرتها ؟ هل خطت الخطوات التي تؤهلها لأن تصبح فكراً ذا قيمة انسانية شاملة تهتم بمشكلات الإنسان المعاصر ؟

هل هي فاعلةٌ ؟ .. وهل تيسر لها وسائل تمكنها من ان يكون لها صدى عالمي ؟

هل تحرر تفكيرنا الفلسفي هو نقل الفكر اليوناني قديماً وصدى واستمرار للفكر الغربي حديثاً ، فتغرب عن المعطيات الخاصة التي كان ويجب ان يلبي طموحها لتكون صلاته بالواقع حيَّة وفاعلة ؟

ثَم نقص نظري يجب ان يعبأ فراغه باسهامات مبنية على شروط جديدة .

يقول محمد وقيدي بعد استعراضه لاسهامات فلسفية متعددة :

... وتأسيس نسق فلسفي مرحلة لم يحن اوانها بعد . فنحن في طور بناء الفكر الفلسفي من خلال تجديد قضاياه وتعيين مناهجه من خلال اعادة تكوين يستند الى ما جدَّ في الثقافة العلمية والفلسفية المعاصرتين لان قوة العناصر المستمدة من تراثنا العربي الاسلامي القديم غير كافية لتأسيس قاعدة منهجية صلبة لتفكير فلسفي جديد يماشي ويسهم في إغناء الفلسفة المعاصرة .

دارُ الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت

محمد وقيدي
بناء النظرية الفلسفية
الغلاف : روجيه صوايا
دار الطليعة - بيروت